

SAP



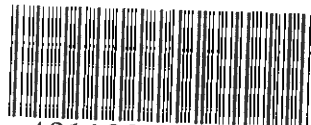
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
Santa María de los Buenos Aires
Facultad de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXXII

1977

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052877

LA PLATA -- BUENOS AIRES

UNIV. CATOLICA ARGENTINA -
Fac. C. Soc. y Eco. - omica

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La unidad de la conciencia</i>	5
--------------------	---	---

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Aproximaciones críticas a la Historia del pensamiento filosófico argentino de Diego F. Pró</i>	13
RICARDO MARIMÓN BATLLÓ:	<i>El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino</i>	25
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Filosofía del desarrollo</i>	51

NOTAS Y COMENTARIOS

CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>Platón: filosofía y política</i>	63
------------------------	---	----

BIBLIOGRAFIA

HANS ROCHOL: *Der allgemeine Begriff in Platons Dialog Parmenides. Erörterung eines Einwandes gegen den Platonismus (nebst einigen Skizzen zu demselben Dialog)* (Cesáreo López Salgado), p. 75; MAX MÜLLER - ALOIS HALDER: *Breve diccionario de filosofía* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 77; HENRI ARVON: *Bakunin. Absoluto y revolución* (Omar Argerami), p. 78; ANTONIO MILLAN PUELLES: *Sobre el hombre y la sociedad* (Octavio N. Derisi), p. 79.

Año XXXII

1977
(Enero-Marzo)

INGRESA N° 123
M F N
N° 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONOMICAS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

LA UNIDAD DE LA CONCIENCIA

I

1. — La aprehensión de sí mismo

Es un hecho que nosotros estamos frente a nosotros mismos, que no sólo somos —como las demás cosas materiales—, sino que además sabemos que somos, que tenemos conciencia de nuestros actos y de nuestro ser permanente.

En todo acto de conocimiento hay siempre una aprehensión de sí. Se conoce algo, un objeto, porque hay un sujeto que conoce y que está presente a esta aprehensión del objeto. El conocimiento implica siempre una intencionalidad o dualidad consciente de sujeto y objeto. Sin sujeto, de algún modo presente en el acto mismo de conocimiento, no hay aprehensión consciente, conocimiento del objeto.

2. — La aprehensión de sí en el conocimiento sensitivo

Esta aprehensión intencional o consciente del objeto por parte del sujeto, se realiza en diversos grados.

Todo conocimiento, por su misma naturaleza implica superioridad esencial sobre la materia, ya que se constituye como posesión inmaterial —opuesta a la posesión material— del objeto. Pero esta inmaterialidad, constitutiva de la intencionalidad cognoscitiva o de la conciencia, admite grados: puede ser sólo parcial, dependiendo a la vez de la materia, o puede ser total, es decir, espiritualidad.

El conocimiento sensitivo, por ser conocimiento, implica cierto grado de inmaterialidad, es decir, de esencial superioridad sobre la materia; pero a la vez es material, dependiente de los órganos nerviosos y, en general, del cuerpo. La inmaterialidad de este conocimiento no es perfecta, no es espiritualidad.

Por la misma razón, la intencionalidad de este conocimiento es imperfecta: es una dualidad de sujeto-objeto simultáneamente dados, vivida en la unidad del acto, sin posibilidad de una separación o distanciamiento consciente de ambos, de una conciencia refleja del sujeto que se aprehende como formalmente distinto del objeto. Este conocimiento no llega a aprehender el ser formalmente tal, sino sólo bajo sus aspectos fenoménicos: "este color", "este sonido concreto", etc. Al no captar el ser del objeto como tal, tampoco puede aprehender el ser del sujeto, como realmente distinto del ser del objeto. De aquí que en el plano del conocimiento sensitivo no se pueda plantear siquiera el problema gnoseológico del alcance real de este conocimiento. Únicamente desde el plano intelectual se puede determinar el alcance real del conocimiento sensitivo. Los animales con conocimiento puramente sensitivo, son incapaces de plantearse problemas científicos o filosóficos sobre el ser o el deber-ser. Los animales viven de su experiencia, en la cual el ser está presente —pero formalmente oculto como tal con todos sus problemas— y, por eso, son a-científicos, a-metafísicos y a-morales; pero no son anticientíficos, antimetafísicos y antimorales. Viven de experiencia, pero no son empiristas, no son malos filósofos. El empirismo es una actitud filosófica contradictoria, una negación del valor de la inteligencia para conocer el ser, negación que sólo podría tener valor por este valor negado de la inteligencia.

En este plano sensitivo la aprehensión del sujeto de la conciencia propiamente tal no es expresa o refleja —no es aprehendido como tal, como ser-sujeto—, sino implícita: una dualidad de sujeto-objeto vivida empírica o fenomenológicamente, sin distanciamiento posible entre ambos, precisamente porque falta la aprehensión del ser —el cual como tal es inmaterial e inasible por los sentidos— sin la cual no es posible la aprehensión expresa del sujeto y del objeto.

Sin embargo, desde que es conocimiento, todo acto sensitivo de ver, oír, imaginar, recordar, etc., implica una referencia vivida —no expresa— al sujeto, y en tal sentido todos los actos de este conocimiento poseen una conciencia vivida de la unidad del sujeto, presente el mismo en todos aquellos actos.

Más aún, en los animales más perfectos, dotados además de los sentidos externos, también de los internos, tales como la imaginación, la memoria, el sentido común y la estimativa o instintiva, el mencionado sentido común percibe y unifica las sensaciones externas. Este sentido es el que permite la "percepción" o unidad de las diversas sensaciones de un mismo objeto, el que permite que una naranja vista, gustada, olida, etc., no sea aprehendida como un conjunto de sensaciones yuxtapuestas sino unificadas en un mismo objeto. Este sentido común unifica también los aspectos subjetivos de cada sensación en un mismo sujeto.

Sin embargo, insistimos en que estos objetos y este sujeto no son percibidos como ser y, consiguientemente, tampoco como sujeto y objeto formalmente ta-

les: la unidad de la conciencia es vivida en su dualidad de sujeto-objeto, está presente, pero no formalmente o como tal. Por eso el conocimiento de sí, no es explícito o formal en la vida de los sentidos.

3. — La aprehensión o conciencia de sí en el conocimiento intelectual

A través de los datos de los sentidos, el conocimiento intelectual de-vela el ser, el ser del objeto —del ob-jectum opuesto delante del ser del sujeto— y, por eso mismo, simultáneamente aprehende el ser del sujeto. Nos referimos ante todo al juicio, en que la inteligencia realmente conoce o aprehende la dualidad intencional de los dos seres: objetivo y subjetivo. En todo juicio está presente el ser del sujeto propiamente tal. Así cuando afirmo “la mesa es rectangular” estoy diciendo: yo conozco o sé que la mesa es rectangular. En tal sentido, todo juicio implica una re-flexión o vuelta al ser del sujeto, sin la cual no habría aprehensión posible de otro ser distinto del propio —eso significa ob-jectum—. La dualidad o intencionalidad formalmente ontológica del conocimiento intelectual —del juicio, ante todo, en el cual la inteligencia conoce o aprehende el ser del objeto— implica la aprehensión formal del sujeto.

De aquí que si todo conocimiento —aun el sensitivo— implica una referencia esencial consciente al sujeto, en el conocimiento intelectual tal referencia es formalmente consciente o conocida, es decir que en la aprehensión del ob-jectum, de su ser-objeto, está presente también el ser del sujeto, sin el cual no sería posible aquella aprehensión, desde que el ser del ob-jectum significa el ser de un ente distinto y puesto delante del ser del sujeto.

4. — El alcance de la aprehensión del sujeto

Sin embargo, esta aprehensión del sujeto, únicamente se de-vela en los actos conscientes. No hay una intuición directa del sujeto, en su ser substancial o permanente. El sujeto o ser permanente aparece referido en todo acto, es decir, que en todo acto de conocimiento —y, en general, consciente, aun el acto volitivo, etc.— hay una referencia esencial a él, desde que el conocimiento se constituye precisamente como unidad intencional o inmaterial de dos seres realmente distintos: del ser del objeto y del ser del sujeto. Pero tal referencia, siempre existente en un acto consciente de entender, de querer o de sentir, nunca es aprehendida en sí misma fuera de estos actos conscientes —actos accidentales o realmente distintos del ser sujeto permanente o substancial— y nunca, por eso mismo, se da una aprehensión directa de dicho sujeto: no hay intuición directa del sujeto substancial.

Ahora bien, todos nuestros actos conscientes intelectivos —y también volitivos, que implican el juicio del intelecto— y aun los sensitivos, en cuanto analizados por la inteligencia, hacen referencia a un sujeto, el mismo en todos los

actos. Todos los actos de los sentidos, de la inteligencia, de la voluntad y de los sentimientos, en cualquier momento hacen referencia a un solo y mismo sujeto, que los causa y los substenta, y todos los actos conscientes de un hombre a través del tiempo —cambiantes con tantas diferencias y hasta oposiciones desgarradoras— hacen referencia y se presentan como pertenecientes a un mismo sujeto, que los causa y substenta.

Es decir, que a través de todos los actos conscientes de la propia inteligencia o de los sentidos, de la voluntad o de los sentimientos sensitivos o espirituales, la inteligencia —no directamente, por intuición, sino sólo por abstracción— llega a de-velar, a través de estos actos accidentales simultáneos y sucesivos y siempre cambiantes, el sujeto, que se manifiesta presente el mismo y permanente en todos ellos, es decir, des-cubre el ser substancial del hombre.

(La Antropología filosófica determinará luego, según sean los actos espirituales o sensitivos, el ser substancial del alma espiritual, y el ser del cuerpo y alma substancialmente unidos, respectivamente en uno u otro caso).

Lo que queremos poner en evidencia aquí es que, sin intuición directa del alma substancial —como quería San Agustín— o del ser substancial del hombre —como quería Descartes en su Cogito—, por abstracción de los actos conscientes esencialmente referidos al sujeto substancial, la inteligencia tiene acceso al conocimiento de un ser substancial o permanente, de un ser que subsiste en sí mismo, y que es causa y substenta dichos actos como suyos y, por eso, esencialmente referidos a él. No hay acto consciente y menos intelectual, sin esta referencia esencial o constitutiva al sujeto.

II

5. — Insuficiencia de otras explicaciones de la unidad de la conciencia: A. El Empirismo y el Positivismo

El Empirismo clásico de Locke, Berkeley y Hume y el Neo Empirismo lógico-matemático contemporáneo, así como el Positivismo de Comte, Spencer, Taine y otros, el Positivismo psicologista de Wundt y de Fechner y otros, han querido explicar la unidad de la conciencia por sólo los actos, sin un sujeto substancial permanente. “Psicología sin alma”, se llamaba precisamente un libro de Wundt, substandando así esta posición ya en el título de la obra. Tal posición es lógica, supuesto el fundamento falso de que parte: de que no hay un conocimiento intelectual esencialmente superior al de los sentidos, una aprehensión del ser inmaterial, sino que el conocimiento se agota en los fenómenos internos y externos. En efecto, si no hay aprehensión del ser, tampoco y mucho menos aún puede haber aprehensión del sujeto como formalmente distinto de los actos, ya que sólo como ser puede ser permanente y distinto de los actos. Si no hay

aprehensión del ser no es posible tampoco la aprehensión consciente o expresa de sujeto y objeto.

Pero como de hecho y de derecho el Empirismo y el Positivismo sólo son posibles desde un conocimiento intelectual que aprehenda el ser del conocimiento —pues de otra suerte no se podría hablar siquiera del alcance del conocimiento ni sería posible filosofía alguna— el Empirismo y el Positivismo son esencialmente contradictorios: pretenden negar el valor de la inteligencia, su capacidad para aprehender el ser, con un acto intelectual, con una negación, que supone, se substa y tiene sentido por el ser que niegan.

Pero ateniéndonos sólo al problema de la conciencia, el Empirismo y el Positivismo son radicalmente incapaces de explicar por qué todos los actos transitorios y cambiantes, poseen esta unidad de conciencia, pertenecen a un mismo sujeto, inexistente según estas doctrinas. Un conjunto de actos es un conjunto de actos y nada más, y ninguno de ellos tiene que ver con el otro, si no hay un sujeto permanente, una substancia, que los cause y substa y les confiera así unidad de pertenencia al mismo sujeto. La unidad subjetiva de todos los actos conscientes en un momento dado, y más todavía la unidad o pertenencia a un mismo sujeto, a través de largo tiempo, de todos los actos, es decir, la esencial referencia de todos ellos a un mismo sujeto, no puede explicarse con sólo los actos —transeúntes y cambiantes— que no implican esencialmente este sujeto permanente, único capaz de dar explicación a la unidad de la conciencia en cada momento y en su sucesión temporal, presente en cada acto y en todos los actos simultáneos y sucesivos. Sin el sujeto o ser substancial, sólo quedarían actos que aparecen y fenecen sin unidad posible. La unidad del sujeto pierde todo sentido y fundamento con sólo un conjunto de actos que aparecen y se desvanecen sin saber porqué y que nada tienen que ver los unos con los otros.

6. — Insuficiencia de otras explicaciones de la unidad de la conciencia: B. La teoría de M. Scheler

M. Scheler ha señalado con claridad la insuficiencia del actualismo empirista para explicar la unidad de la conciencia. Los actos conscientes reciben su unidad del sujeto, del yo o persona.

Todo su pensamiento espiritualista conducía a Scheler lógicamente a la unidad substancial del yo personal. Sin embargo, quedó a medio camino, entre el actualismo empirista y el substancialismo intelectualista de Santo Tomás. Y se ha quedado allí, según parece, a causa de un prejuicio, también de Bergson: el de identificar substancia con materia. Consiguientemente el espíritu —tan vigorosamente substa y defendido por M. Scheler como constitutivo de la vida de la persona— no puede ser substancia. Vale decir, que Scheler no llega al sujeto substancial, como raíz constitutiva de la unidad

de la conciencia, en defensa del carácter espiritual de la persona, carácter que él cree incompatible con la substancia, que es materia.

Lo grave es que para dar razón de la unidad de la conciencia, presente en todos y cada uno de los actos, sin caer en el actualismo empirista, Scheler ha debido echar mano de una complicada y alambicada explicación fenomenológica. La persona se constituye y manifiesta en los actos con objetividad trascendente. En cada acto está presente toda la persona, es decir, la unidad de todos los actos. En cada acto espiritual —de intelección, volición, sentimientos— están presentes todos los actos anteriores y actuales. Los actos están todos sumidos en la persona, presente la misma en todos y cada uno de ellos.

La unidad de la conciencia, que vincula a todos los actos en un yo, es esta unidad del espíritu o de la persona presente con todos los actos en cada acto, pero no una substancia distinta de cada uno de ellos. La teoría de Scheler describe bien fenomenológicamente el hecho de la unidad de la multiplicidad de los actos en la conciencia y pone en claro —contra el Empirismo— que esta unidad es distinta e irreductible a los actos mismos y a su multiplicidad.

Pero el problema no puede quedar en el plano de observación o fenomenológico del hecho de la unidad; es menester profundizar en su causa, que dé razón de ella, es menester, más allá de la fenomenología, una explicación metafísica.

Tal unidad con todos los actos en cada acto, esta presencia de toda la persona en cada acto, sólo encuentra explicación suficiente y clara en la unidad del sujeto o ser substancial permanente, que es causa eficiente y a la vez receptora de todos sus actos. Por debajo de cada uno de los actos, la unidad de la conciencia, no puede proceder del acto mismo que no se identifica con los otros actos, únicamente puede proceder de una unidad distinta de los actos, de un ser o sujeto substancial, presente el mismo en todos y cada uno de los actos, que causa y es modificado por ellos.

7.—Insuficiencia de otras explicaciones de la unidad de la conciencia: C. La explicación fenomenológica de Husserl

También el padre de la Fenomenología intenta describir la unidad de la conciencia, como una unidad apriori y permanente a través del tiempo y de los actos que acontecen sucesivamente en ella. Los actos aparecen y desaparecen con un fluir continuo en la conciencia, la cual, a través de ellos permanece inmutable e idéntica a sí misma. Los actos acaecen en el tiempo pero en un “ego” o sujeto inmutable y permanente a través del tiempo.

Sucede con la teoría Husserl lo que acontece con la de Scheler. Se trata no sólo de describir la unidad de la conciencia, que unifica a los actos, como algo permanente y distinto de ellos, sino de encontrar la razón de tal unidad presente en la multiplicidad y en cada uno de los actos y que no puede provenir

sino de un ser permanente substancial. Este ego substancial es el ser permanente, que da unidad a la multiplicidad de los actos, que los causa y mantiene en su interioridad como suyos.

8. — Insuficiencia de la fenomenología y necesidad de la metafísica para la explicación de la unidad de la conciencia

La Fenomenología ha contribuido a la reconquista de los caracteres de la conciencia frente al Empirismo y el Positivismo que los desconocían y, como dice el mismo Husserl, los substituía por una teoría que los deformaba (E. Husserl, en la Crítica al Psicologismo en el primer tomo de sus Investigaciones Lógicas). Así, la unidad de la conciencia, distinta de los actos, su intencionalidad de un objeto distinto y trascendente al sujeto y otras notas más de la misma, han sido rescatadas por los prolijos análisis de la Fenomenología, tanto de Husserl como de Scheler.

Pero la Fenomenología por sí sola no puede dar razón de tales caracteres. Más aún, al no querer traspasar este plano puramente descriptivo, al final, la Fenomenología conduce a una deformación de los hechos mismos que describe, puesto que ellos no pueden mantenerse sin traspasar ese plano y alcanzar el del ser de la Metafísica. Así, una unidad permanente de la conciencia no puede salvarse sin una referencia real al ser estable, al sujeto substancial. Sin él queda reducida a un acto transitorio, a un fenómeno, fugaz aun en su apariencia de permanencia. Tampoco un objeto trascendente al sujeto, como lo ha descripto y afirmado Husserl, puede permanecer verdaderamente tal, sin un ser transubjetivo o realmente distinto y trascendente al acto mismo del sujeto en que se manifiesta. Una transcendencia o un plus más allá del sujeto sólo en cuanto se manifiesta y es en el sujeto, pierde su mismo carácter de trascendente, separado de un ser real auténticamente trascendente o realmente distinto del sujeto.

Sin la Metafísica no hay propiamente explicación ni razón de ser de las cosas y, menos aún, de la conciencia. Unicamente la Metafísica —intelectualista y realista— respetando los caracteres fenoménicos de los actos de la conciencia —y también de las cosas— es capaz de dar razón cumplida y satisfactoria a la inteligencia, con las causas constitutivas y determinantes del ser.

*El Empirismo desconoce el ser y la Metafísica que lo estudia, y deforma los hechos de la conciencia, al substituirlos por falsas explicaciones puramente empíricas; la Fenomenología los describe bien, pero al querer prescindir del ser y de la Metafísica, se queda en una mera descripción, que al final, resulta trunca y deformante, al no poder mantenerse fiel a su propio método, sin el ser trascendente, que penetra y está dando razón de ella. La Fenomenología acaba mutilando y destrozando su propia descripción fenomenológica, insus-
tentable sin el ser trascendente, del cual quiere prescindir.*

Sólo cabe una auténtica Metafísica, elaborada por la inteligencia, nutrida en todos sus pasos por la luz de la verdad del ser trascendente, alcanzada inicialmente a través de los humildes datos de la percepción sensible, y que desde él, desde este ser inmaterial de las cosas materiales, encuentra las causas verdaderamente explicativas de las cosas y luego de la conciencia y, con ellas, ofrece razón de ser cumplida y explicación satisfactoria a la inteligencia; que desde ellas va a remontarse hasta su Causa primera, el Ser que es por sí mismo, como explicación suprema y definitiva de toda la realidad también de la conciencia.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

APROXIMACIONES CRITICAS
A LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO ARGENTINO
DE DIEGO F. PRÓ *

INTRODUCCION

La primera impresión que puede recibir el lector que no conozca bien la benemérita obra historiográfica de Diego F. Pró, puede conducirlo a un equívoco respecto del título del presente libro: Quizá piense en el primer momento, que se encuentra ante una exposición especulativa, ya que no hay historia de la filosofía sin el acto de filosofar de quien expone, así como no hay filosofar sin historia de la filosofía. Pero no es así, puesto que se trata, propiamente, de una relación historiográfica. Un poco en sentido croceano, podría decirse que el momento de la historiografía predomina sobre el momento de la historia. Al mismo tiempo, trátase de un conjunto de trabajos predominantemente o casi exclusivamente analíticos; esta actitud analítica que desplaza casi totalmente la modalidad sintética, es típica de la mentalidad del autor y, en cuanto constitutivamente propia, le es inevitable. Por otra parte, unidas ambas características, capacidad historiográfica y modalidad analítica, el resultado no es otro que una sólida, pormenorizada, acumulativa, meritoria, obra histórica. La presente podría ser considerada como una grande introducción a una extensa historia, siempre predominantemente analítica, del pensamiento argentino. En esta línea, ya la cultura nacional le es deudora a Pró de obras importantes.

Por todo lo dicho, cuando una obra es predominantemente analítica, tiende a ser excesivamente prolija, acumulativa, físicamente más extensa y los po-

* *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Colección de Historia de la Filosofía Argentina. Serie expositiva. Cuaderno I. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo. Instituto de Filosofía, Mendoza, 1973, 22 x 16 mm., 229 pp.

sibles defectos que la acechan suelen ser de tipo filosófico, teórico, valorativos; en cambio, cuando una obra es predominantemente sintética (y la filosofía es por naturaleza sintética) no es acumulativa porque ilumina el todo a veces de un solo golpe, pero los posibles defectos que la acechan suelen ser de tipo histórico. Por eso es frecuente alguna desinteligencia entre el analítico y el sintético, aunque el ideal consistiría en el equilibrio entre el análisis y la síntesis que es lo que distingue al talento filosófico. En esta perspectiva se puede ensayar una aproximación crítica respecto de una obra de las características tan especiales como la que nos ofrece Pró. Esta aproximación comparte, como es lógico, la afirmación del autor respecto de aquellos que han contribuido a la historiografía filosófica argentina en el sentido que "consciente o inconscientemente tales esfuerzos de investigación resultan a la postre, una tarea de colaboración conjunta extendida en el tiempo..." (p. 134). No otra cosa quiere ser el presente escrito, pero con dos características que surgen del examen atento de esta obra de Pró: Ante todo, una consideración acerca del método utilizado para reconstruir el curso del pensamiento argentino y, luego, una reflexión crítica sobre la crítica que el ilustre autor ha ejercido libremente y con todo derecho sobre mi propia contribución a la historia de la filosofía en la Argentina ¹.

REFLEXIONES CRITICAS SOBRE EL METODO

Sin entrar en detalles, excesivos para una nota como la presente, el método que Pró viene proponiendo desde hace años para la reconstrucción del pensamiento argentino es el "método generacional". Este método, que tiene muchos antecedentes cuidadosamente estudiados y criticados por Pró, supone, por un lado, una continuidad y una discontinuidad del proceso histórico y, por otro, cierta visión del mundo en cada generación. Si intento reducirlo lo mejor posible, para Pró es evidente que "el camino para establecer un parámetro generacional parte siempre de la investigación de las figuras históricas reales, de lo que tienen éstas de propio y singular, de solución personal, y de lo que tienen de común con sus coetáneos" (p. 183); a fin de caracterizar la generación es menester considerar "las facetas de coincidencia o comunes entre las gentes"; de este modo el concepto de generación no sería *a priori* sino que "enraiza en el *curso vital* de la realidad histórica y en su respectiva *ontología*" (la bastardilla es mía). De este modo se concilia lo personal con lo común o colectivo: "El curso histórico colectivo es un sordo impulso dinámico, vital, muchas veces amorfo e instintivo, sin formas ni designios conscientemente conocidos"

¹ Me refiero a mi libro *La filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, 373 pp.

(p. 184). Por consiguiente, Pró debe admitir una suerte de "ida y vuelta entre los aspectos de la realidad histórica". Es claro entonces que, aunque más no fuera de manera implícita, *se supone* aquí cierta filosofía de la historia, es decir, una *concepción* de la realidad histórica (la concepción de Pró, naturalmente) que viene a *dirigir* el trabajo de investigación y exposición. Quizá no sea necesario que adelante al lector que una tal concepción es discutible y podría exigir de mi parte una serie de argumentos teóricos sobre esta teoría (implícita o explícita) de la historia. Pero no es el lugar más adecuado. Baste con saber que se trata del método que Pró *aplica* al estudio del pensamiento argentino: "El método generacional que hemos aplicado, dice, al estudio de nueve generaciones argentinas... nos da una periodización que permite ver la estructura dinámica de la cultura argentina" (p. 183). Así, pues, en una periodización de unos quince años por generación, Pró considera tales a las de los años 1810, 1821, 1837, 1853, 1866, 1880, 1896, 1910, 1925.

Siempre que se tenga presente que Pró rechaza justamente toda interpretación que introduzca cierto automatismo, o un mecanicismo desprovisto de contenido espiritual y, sobre todo, teniendo en cuenta que en su seno "no existen criterios absolutos" (p. 188), se puede, prudentemente, adelantar algunas apreciaciones críticas o, cuanto más, ciertas dudas que suscita en mi ánimo: El método, al mostrar forzosamente una *serie* de autores de los cuales se narran los datos biobibliográficos, su actuación y su pensamiento, corre el riesgo de no poder ofrecer una imagen propiamente *filosófica* y hasta puede llegar a ser una exposición pesada y fatigante. Por otra parte, dadas estas características, es menester que el autor esté siempre atento para no caer en "una historiografía general externa" (p. 32) como advierte el mismo Pró.

Además, si es verdad que "no hay que pensar... que cada generación argentina haya traído un sistema de ideas y de pensamiento completamente nuevo y diferente con respecto a la generación anterior" (generaciones "cumulativas"), cabe una duda acerca de la utilidad del método como tal. Teniendo presente ciertas fechas claves y aun ciertas generaciones, quizá baste hablar de "época", "período", o algo semejante. Si es verdad, como lo destaca con justicia el autor, que no debemos olvidar "la ecuación personal, intransferible, peculiar de cada figura dentro de su promoción, que significa siempre la afirmación de la personalidad y la libertad" (p. 155), ¿para qué ese método sobre todo si se tiene cuidado en no perder de vista la característica especulativa del período, de la época y acaso de alguna generación o grupo de generaciones? Me parece que la característica del método generacional puede obstaculizar la valoración *jerárquica* de los pensadores algo perdidos en la "serie", pese a las constantes advertencias en contrario del autor. Es también un método bastante propicio para las reiteraciones. En definitiva, lo importante es la calidad y capacidad *del investigador* (excelente en este caso) que sabrá sobreponerse a cualquier método pues, si de algo debemos cuidarnos es de absolutizarlo (co-

mo lo sostiene el propio autor). El "método generacional", a mi modo de ver, debe mantenerse, apenas, como un útil punto de referencia. Nada más. Personalmente prefiero no utilizarlo, aunque sin clausurar la posibilidad de hacer referencia a tal o cual generación cuando lo considere oportuno. En cuanto a las discusiones sobre las "generaciones", no me interesan.

•

Aunque en seguida he de volver sobre cuestiones de metodología, quisiera señalar (sin dejar de hacer presente mi respeto y admiración por la obra historiográfica de Pró) algunos puntos más sobre el método adecuado para una historia de la filosofía argentina.

1. Sería quizá impropio señalar aquí los diversos métodos universalmente utilizados para la exposición histórico-filosófica (doxográfico, biográfico, monográfico, mixto de los dos últimos, etc.), y que he considerado de modo especial en otro lugar². Desde el punto de vista filosófico (que resulta de la misma naturaleza del objeto de indagación) estos métodos se adecuan perfectamente (particularmente el mixto genético-monográfico, o el histórico-especulativo) a la *historia de la filosofía sin más*. Esto es lo que la modalidad universal aplica, sobre todo si se tiene presente que las historias de la filosofía publicadas en todo el mundo utilizan esos métodos, particularmente o casi exclusivamente el histórico-especulativo. Bien puede ser que se escape a mi conocimiento, pero ignoro la existencia de historias de la filosofía que se hayan escrito siguiendo estrictamente el método de las generaciones. Otra cosa muy distinta es que se lo haya tenido presente para la interpretación de la historia a secas.

2. Hacer una historia de la filosofía en la Argentina es, siempre, hacer una historia parcial dentro de la filosofía occidental, por más modesta que deba ser. Si es así, es claro que ninguna exposición de la filosofía occidental adopta un método estrictamente generacional. No se me diga que es ésta una actitud excesivamente "europea", pues no cabe otra para la exposición de un pensamiento de evidentes raíces europeas como es el argentino, aunque abierto a la novedad que le posibilita el medio americano. El método histórico-especulativo es el más adecuado para mostrar y repensar el dinamismo del pensamiento y poner de relieve las diversas jerarquías de valores filosóficos.

3. Respecto de la historiografía filosófica argentina, Pró pasa meticulosa revista a todos cuantos se han ocupado del tema desde Juan María Gutiérrez

² Cf. mi obra *La Filosofía* (IIª parte, cap. II), Editorial Gredos, Madrid, 1963.

hasta el presente. Empero y pese a las apreciaciones críticas que el autor va mostrando, el lector tiene la impresión que tanto por la extensión cuanto por la importancia conferida, coloca a todos en cierto plano de igualdad. Y esto no sería justo. Un ejemplo: No pueden estar en un nivel de igualdad (en el plano historiográfico se entiende) Alejandro Korn y Guillermo Furlong. Estoy seguro que no es esa la intención del autor, pero el lector se lleva esa impresión. Aunque es verdad que los últimos investigadores son deudores de los anteriores (como nos lo recuerda Pró), *no siempre es así*, sobre todo cuando no se trata (en algunos "antecesores") de verdaderos investigadores. Sin referirme al Korn filosófico cuyo valor como tal no está aquí en discusión, basta leer las páginas por él dedicadas al pensamiento "colonial", para percibir que ignoró casi totalmente las fuentes y lo poquísimo que conoció lo distorsionó de tal modo que Furlong no encontró en él un antecedente o un "antecesor" sino una dificultad. Furlong no debe nada a Korn. Debió rectificar todo. En la bibliografía sobre el tema Korn no tiene importancia. Pues bien, en la exposición, el lector no lo ve. Más aun; desde el punto de vista estrictamente historiográfico, Korn apenas si merecía unas pocas líneas como único método para hacer *ver* al lector la inconmensurable diferencia. Justo es reconocer que Pró asigna a la obra del P. Furlong un "carácter realmente excepcional" (p. 76), pero eso no libera al lector de la impresión de paridad. Aunque tampoco estoy de acuerdo con algunas apreciaciones del autor sobre el libro fundamental de Furlong, con lo dicho basta. Podría seguir con los ejemplos, pero eso transformaría este artículo en un escrito excesivamente prolijo.

CRITICA A LA CRITICA DE PRÓ

El autor de la obra comentada refiérese extensamente a mi libro sobre la filosofía en la Argentina actual (1971) que es, precisamente, meticulosamente sometido a una serie de juicios críticos que agradezco mucho por lo que significan de atención a mi obra. Pero, desgraciadamente, debo rectificarlos a casi todos y aclarar algunos otros para la común búsqueda de la verdad, que nos une a ambos.

1. Comienzo por una aclaración: Entre mis obras "relacionadas con la historiografía del pensamiento filosófico argentino", el autor cita *América bifronte* (1961). No está bien situada porque se trata de un "ensayo de ontología y filosofía de la historia" como lo indica el subtítulo y, naturalmente, su contenido. En cuanto a mi obra *La filosofía en la Argentina actual* (1971) no es la "segunda edición" del librito de casi idéntico título de 1962, pese al hecho de haber sido mi primitiva intención. Al elaborar la segunda obra, aunque conservando la misma estructura general, la consideré totalmente nueva. Por eso en la portada no se la presenta como segunda edición de la anterior.

2. Pró comprueba con exactitud (aunque con evidente desacuerdo) que quien escribe “se sitúa en una posición opuesta al criterio predominante en este respecto en la historiografía general del país” (p. 120). En el mismo lugar expresa: “contrariamente a lo asentado en la bibliografía historiográfica...”. Esta mi “posición opuesta” al *criterio predominante* se refiere, casi exclusivamente, a un cambio de perspectiva respecto del movimiento de la historia de la filosofía en el país. Mientras Pró sigue los carriles del “criterio predominante” que consiste en ver la historia de la cultura nacional desde Buenos Aires, yo he preferido, tanto por razones teóricas como por concretos datos históricos, ver la historia del pensamiento desde la totalidad del país, por así decir.

Aun recuerdo (a modo de un ejemplo solamente) el escándalo despectivo y un poco socarrón de un profesor de filosofía, porque en mi libro confería un espacio prominente al tucumano Benjamín Aybar: “un hombre sin significación” que —me decía— apenas publicó sus modestísimas ediciones (lo que es cierto) en el ambiente restringido de Tucumán... Por supuesto que tiene razón Pró cuando hace notar que “con la capitalización de Buenos Aires en 1880, el centro de gravitación cultural... se concentra en la ciudad metropolitana” (p. 121). Pero este hecho (consecuencia al fin y al cabo de Pavón) no suprime ciertas evidencias: *a*) que la historia cultural no comenzó en 1880 (en lo que es obvio que estamos de acuerdo); *b*) que después de esta fecha el predominio de la Capital no suprimió las contribuciones —muchas veces decisivas— de pensadores del interior, particularmente de Córdoba y Tucumán (en lo que creo que también estamos de acuerdo); *c*) que es necesario que distingamos entre la “gravitación” de una obra y su *valor intrínseco*. Sin descuidar lo primero, es claro que pongo el acento en el valor filosófico intrínseco de obras a veces casi desconocidas, ya sea por su lugar de edición, por circunstancias fortuitas, por su modestia, etc. (recuérdense los casos de Vico, Kierkegaard, Ruibal y tantos otros) y esta actitud mía suele provocar sorpresa y a veces desagrado. Pero creo que esa actitud es la que corresponde aunque no coincida con el “criterio predominante”.

3. Pró parece molesto porque “presenta Caturelli a Córdoba como adelantada en la labor de la crítica del pensamiento filosófico”; igualmente en cuanto destaco siempre “la importancia de Córdoba en el desarrollo filosófico de la Argentina” (ps. 120 y 132). La verdad es que quien escribe no hace “provincianismo” y no tiene culpa alguna en poner de relieve hechos ciertos que tienen a autores de Córdoba como protagonistas. Pero no es tampoco mi “sobreestimación cordobesa” tan absoluta como aparece en el texto de Pró. Esto se verá en el punto siguiente.

4. Dice el ilustre expositor: “El autor abre tanto el compás de su interpretación histórico-crítica, que termina por no poder trazar con exactitud el parámetro del curso de la filosofía en el país” (p. 120).

a) Para algunos de los escritores dedicados al tema y también para otros que provienen de un ambiente influido por don Francisco Romero, tendría una gran importancia —para la historia de la filosofía en la Argentina— la crítica y demolición del positivismo. Esto habría significado la iniciación de la labor crítica filosófica. A partir de ella se habla de una “normalidad filosófica”. Aunque esto es, para mí, bastante discutible (y creo haber demostrado otra cosa en una obra que estoy terminando) lo aceptaré por ahora. En tal caso y dado que el positivismo en sus diversas formas penetró en la Argentina en el siglo XIX, en algunos casos mezclado con aspectos del krausismo y hasta del racionalismo, fue criticado y a veces con profundidad por varios pensadores católicos como Mamerto Esquiú (porque —decía— suprime las causas finales en el mundo), por Demetrio Pizarro (sobre todo respecto de su forma evolucionista), por José Manuel Estrada que lo criticó en casi todos sus aspectos (por el concepto de ciencia, por la concepción del hombre, por el evolucionismo materialista, por la idea de educación)³. Además, la Academia del Plata, fundada en 1879, tuvo como finalidad combatir el materialismo, el naturalismo, el positivismo. Aunque sin haber llegado aun a la denominada, “normalidad filosófica” ¿no fueron estos y varios más los primeros críticos del positivismo? Y era natural que lo fueran porque la visión católica del mundo los hacía vigilantes y prontamente críticos frente a una filosofía que consideraban con razón como esencialmente anticristiana y contraria a la tradición nacional. No se nos diga que era solamente apologética, pues en muchos de ellos no lo fue o lo fue simultáneamente con el ejercicio del pensamiento teórico.

b) Antes de asomarnos al siglo XX, deben tenerse presente algunos trabajos críticos. En Córdoba publicó su tesis doctoral Nemesio González sobre *La escuela positivista* en 1890. Aunque la considera principalmente desde el punto de vista de la filosofía jurídica, constituye una reacción teórica y crítica contra el positivismo.

c) Sin olvidar que el primer escrito de Alberto Rougès data de 1905, el libro de Luis Martínez Villada, *Religión y sociología* fue publicado en 1909; en esta obra, aquello que se asume (y en algunos aspectos de modo favorable sobre el “fenómeno religioso”) es nada menos que la concepción comtiana de la realidad pero vivificada por la filosofía cristiana. Por otra parte, un verdadero crítico del positivismo como Coriolano Alberini, comienza su carrera docente sólo en 1918, aunque sus escritos anteriores (los primeros eran monografías de estudiante) tengan ya una orientación antipositivista, como lo muestra Pró en su excelente libro sobre Alberini⁴. Si volvemos a la primera década del siglo,

³ Cf. mi estudio “Orígenes doctrinales de la tercera escolástica en la filosofía argentina del siglo XIX”, SAPIENTIA, XXVI, n° 100-2, pp. 311-314, Buenos Aires, 1971.

⁴ Coriolano Alberini, Valles de los Huarpes, 1960, pp. 187 y ss.

Korn, nombrado profesor de Historia de la filosofía en 1910, estaba aun bien dentro del positivismo que —según mi opinión— no logró superar del todo nunca.

d) Para mayor abundamiento, si nos detuviéramos en el lapso comprendido entre 1910 y 1918, es interesante recordar que la revista *Estudios* se fundó en 1911, con el expreso propósito de cumplir las finalidades de la Academia del Plata, y en ella escribieron varios jesuitas contra el positivismo tanto spenceriano cuanto evolucionista, ya darwiniano, ya haeckeliano (Juan Salaverry, Arturo Barcia López, José María Blanco). César Pico publicó allí, en 1911, su “Discurso sobre el positivismo contemporáneo”. En Córdoba (aunque pueden rastrearse antecedentes anteriores) el P. José María Liqueno comienza sus publicaciones filosóficas en 1917 (el mismo año de la fundación del Colegio Novcentista) y al año siguiente Audino Rodríguez y Olmos pronuncia, con ocasión de la reforma universitaria, sus resonantes conferencias que formaron el volumen *Nuestras razones*, prologado, precisamente, por Nemesio González. Volviendo a Buenos Aires, 1918 es la fecha de la tesis de Tomás D. Casares sobre *La religión y el Estado* conscientemente crítica del positivismo y del naturalismo, en la línea de José Manuel Estrada (a quien expresamente cita y cuyo aporte reconoce). Este grupo, ya algo más tarde, estuvo íntimamente vinculado (a través de las revistas *Signo* de Buenos Aires y *Arx* de Córdoba) al grupo cordobés entre los que se destacaba Rodolfo Martínez Espinosa (1922). Hacen allí sus primeras armas Carlos Sáenz (1922) y Julio Meinvielle (1924), entre otros. A mí no me caben dudas que en esta labor de crítica comparten los honores Córdoba y Buenos Aires y aun Tucumán si recordamos los primeros escritos de Rougès. No me es necesario acudir a una “sobreestimación cordobesa” para afirmarlo.

e) En Córdoba ocurrió un fenómeno inverso al acontecido en Buenos Aires: Mientras una militante actitud positivista, antimetafísica y antireligiosa fue la que determinó la desaparición de la antigua Facultad de Filosofía (que existió ininterrumpidamente desde 1614), en Buenos Aires la nueva Facultad de Filosofía nacía, heroicamente, en un ambiente positivista. Es interesante notar que la tesis de Nemesio González contra el positivismo fue defendida el mismo año de 1890.

f) Pero a todo esto he de agregar un argumento teórico que ya he indicado en mi libro: Sin olvidar que el artículo de Korn “Incipit vita nova” data de 1918 (pues *Las influencias filosóficas en la evolución nacional* —que no constituye un tratado crítico contra el positivismo— se sitúa entre 1912 y 1935), lo decisivo es que el “conciencialismo” de Korn (pese a su intención en contrario) en modo alguno supera el positivismo: Según ya lo he dicho, “la experiencia sensible (y los hechos positivos) son en la conciencia (ya que nada

trasciende a la conciencia) y nunca se podrá superar de veras al positivismo”⁵. También es ya lugar común decir que Rodolfo Rivarola, al sostener kantianamente que lo “metafísico” estaba implicado en lo moral, había superado el positivismo; sin embargo sabemos que esta actitud significaba la negación de la metafísica como ciencia (relegada a una suerte de ilusión trascendental) y, por eso mismo, el pensamiento seguía aun anclado a los supuestos positivistas. Consecuencia: Mi “posición opuesta” al “criterio predominante” en la historiografía filosófica argentina, tiene fuertes motivos tanto históricos cuanto intrínsecamente filosóficos. En el plano teórico, es decir, *filosófico*, es por lo menos opinable o discutible que los representantes de un kantismo no desprendido del reato positivista, de un conciencialismo no trascendente a la experiencia interna y hasta de un vitalismo todavía incapaz de romper las ataduras con un inmanentismo de origen positivista (ni el propio Bergson pudo salvarse de esta objeción), sean los críticos más válidos y eficaces precisamente del positivismo. Una cosa es combatir el positivismo y otra muy distinta hacerlo con las armas adecuadas. Por eso, esto de la crítica al positivismo como punto de partida ineludible de una “normalidad filosófica” es, por lo menos, discutible. Como se ve, tampoco en esto estoy de acuerdo con el “criterio predominante”.

g) Sobre Córdoba creo prudente no agregar nada y remitirme a mi obra (ya en sus últimos esfuerzos) dividida en cuatro grandes partes: siglos XVII, XVIII, XIX y XX.



He de ir ahora a los problemas metodológicos y a otro tipo de apreciaciones generales:

5. Dice nuestro estimado crítico: “se manifiesta también (en mi libro) un proceso de reducción del pensamiento de los autores estudiados a esquemas genéricos, donde se diluyen los sesgos propios y originales de los pensadores argentinos (...). Este procedimiento, común en la historiografía filosófica del país, de situar a los pensadores en clases o corrientes filosóficas europeas, traslada un poco el criterio de las ciencias fácticas de la naturaleza, que incluye lo individual en especies y géneros comunes. Este proceso reductivo está más atento al conocimiento de las influencias recibidas por los autores que a la originalidad de sus escritos filosóficos” (p. 120, 123, 138/9).

Me veo en la obligación de sostener que ninguna de las afirmaciones de este párrafo es exacta: En una obra (la mía) que tuvo que guardar ciertos límites en la extensión, se ofrece no una “reducción del pensamiento... a esquemas genéricos”, sino una *síntesis* de lo esencial, lo que es *muy distinto*; si

⁵ *La filosofía en la Argentina actual*, p. 88.

es una síntesis (fiel si he de atenerme al testimonio directo de muchos de los autores expuestos) no solamente no se diluyen los “sesgos propios y originales” sino que se pone de relieve, en la síntesis misma, lo esencial de su aporte original. Más aun; para que ello se vea, es esencial una referencia siempre presente a las influencias recibidas que, en modo alguno, obstruye la demostración de su originalidad (cuando la hay). Me causa sorpresa esta errónea lectura de mi libro, sobre todo en un investigador que se caracteriza —en sus obras— precisamente por estar atento a las influencias recibidas por los autores que trata. Por otra parte, que esas influencias y esas corrientes sean europeas... es obvio: Se trata de nuestra tradición y Europa no se agota en la Europa geográfica. En cuanto a la reducción a especies y géneros de lo individual según el modelo de las ciencias de la naturaleza, me deja perplejo, pues nada estuvo más ausente de mi intención, por más que aquella reducción (aunque no referida necesariamente a las ciencias de la naturaleza) ya esté en el *Organon* de Aristóteles. La división *temática* (que induce a error a Pró en p. 120, líneas 10-17) que suele poner en segundo lugar la cronología (aunque sin descuidarla) es sí *común* pero no sólo de la historiografía argentina sino universal. Por otra parte —y esto es lo curioso— mi división temática es parecida a la división que el mismo Pró sostiene (p. 189).

6. Dos precisiones más: Una sobre el método y otra sobre el pensamiento cristiano. Respecto del método utilizado, dice el autor: “Combina los enfoques historiográficos con los especutivos y teóricos. Esta mixtura, permitida en la índole ensayística de la obra, hace que los primeros queden sometidos a los otros, esto es a los vinculados con la posición filosófica de Caturelli. Con la consecuencia de que por momentos, más que el curso histórico de las ideas, el autor presenta su propia filosofía de la historia” (p. 121, 131).

b) En cuanto a la afirmación de que mi libro es de “índole ensayística”, debo reconocer que una vez empleo en sentido lato el término “ensayo” para referirme a mi obra, lo cual puede resultar equívoco; pero si dejo de lado este sentido lato y opto por la significación estricta del término —que es como la emplea Pró— entonces mi libro no es un “ensayo”. El término ensayo significa: “escrito, generalmente breve, sin el aparato ni la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia”. Aunque se trata de una obra muy “apretada” por circunstancias editoriales, consta de 373 páginas; el aparato crítico consta de cuatrocientos ochenta y una notas (481); si se calcula un promedio de quince datos bibliográficos por nota, tenemos siete mil doscientos quince (7.215) aproximadamente (sin tener en cuenta que tales datos constituyen solamente una selección como advierto frecuentemente en las mismas notas; si hubiese citado de modo más exhaustivo el número de datos debería haberse triplicado). Cítanse también seiscientos setenta y siete (677) autores aproxi-

madamente, sin contar los extranjeros. El mismo profesor Pró me ha hecho el honor de sostener que mi libro es "el estudio más abarcador y documentado que existe hasta el presente sobre el tema" (p. 131). Luego, no es de "índole ensayística".

c) En cuanto al sometimiento de lo historiográfico a lo teórico, es decir, aquello que "hace que por momentos el autor subordine el movimiento histórico de las ideas filosóficas a su doctrina personal" (p. 131), debo decir: Un *criterio* (y se trata aquí de un criterio filosófico) debe tener el autor que exponer salvo que fuere un mero repetidor que va yuxtaponiendo las ideas de los demás; esto está, como es evidente, íntimamente vinculado al problema del método, sobre el cual no insistiré. Pero lo más sorprendente es que esto *lo hace también mi estimado crítico* pues, en efecto, cuando se dispone a exponer la filosofía argentina por el método generacional, se pregunta nada menos: "¿qué es pensar filosóficamente?" (p. 33) y cuya respuesta (p. 33-34) estoy seguro que no es compartida por muchos incluido yo mismo. Y como si esto fuera poco, al tratar del fundamento de su "método generacional", sostiene que *su* enfoque es filosófico: "*y en cierto modo constituye una filosofía de la historia argentina y una filosofía de la filosofía argentina*" (p. 155) (la bastardilla es mía).

7. Por último consideraré la siguiente observación del autor: "La filosofía cristiana es objeto de un amplio estudio en *La filosofía en la Argentina actual*. Estudia esta corriente en profundidad y extensión porque constituye el 'humus' de la cultura nacional y acaso también porque coincide con la posición filosófica del autor" (p. 122).

Parecería haber en este párrafo una sospecha de parcialidad. La filosofía cristiana (es decir la sostenida por *católicos*) es, en efecto, objeto de muchas páginas *no* porque coincida con la posición del autor sino *porque lo merece*; es decir, mi exposición tiene, exactamente, la extensión necesaria para decir lo que hay en justicia que decir sobre la filosofía cristiana, la que es tratada con la extensión proporcional merecida en relación con las demás corrientes filosóficas (desde p. 177 a p. 310; es decir, 133 páginas, frente a las poco menos de 240 dedicadas a la filosofía no católica). Lo que pasa es que, *por primera vez* en la historiografía filosófica argentina se le da al pensamiento católico el lugar que objetivamente le corresponde. No hay, pues, por qué escandalizarse. Estoy seguro que muchos nombres son tratados, o citados, o conocidos, por primera vez y que algunos de entre ellos fueron sistemáticamente minimizados o simplemente ignorados.

No me he detenido a considerar la extensión del presente artículo —sin duda algo excesiva para una mera nota crítica— porque pensé que estas pre-

cisiones podrían ser de alguna utilidad para un progresivo perfeccionamiento de la ardua tarea de recomponer históricamente el pensamiento nacional.

De más estará declarar que estas aproximaciones críticas (formuladas con la misma libertad y el mismo derecho que el autor de la obra comentada) para nada rozan en mi ánimo, ni pueden rozar, tanto al amigo cuanto al meritísimo investigador que es Diego F. Pró.

ALBERTO CATURELLI

*Instituto Argentino de Filosofía
Córdoba*

EL CONOCIMIENTO HUMANO EN SANTO TOMAS DE AQUINO

Después de tantos años de crítica de la metafísica y del conocimiento humano en general, resulta grato contemplar las intuiciones panorámicas de los filósofos realistas que sostienen la validez del conocimiento y la existencia del "mundo exterior", puestos en tela de juicio a partir de Kant.

Casi todos los grandes tomistas nos han legado el fruto de sus investigaciones en este campo, y son de todos conocidos los estudios del Cardenal Mercier, de Monseñor L. Noël, del P. Garrigou-Lagrange, de Etienne Gilson, y hasta de los PP. J. Maréchal y K. Rahner, y más recientemente los de Monseñor O. N. Derisi.

Sin embargo, a juzgar por las soluciones diversas de estos mismos filósofos, algunos podrían decir que no contamos todavía con una epistemología tomista definitiva y perfecta que responda a todos los problemas planteados por la crítica.

Por ello, y con sincero espíritu de cooperación, nos permitimos llamar la atención de los especialistas sobre algunos puntos que creemos substanciales para una epistemología aristotélico-tomista.

1. PRESUPUESTOS GENERALES

En el sistema aristotélico-tomista la epistemología está en conexión estrecha con todos los presupuestos de su filosofía. Especialmente los conceptos de alma humana, mundo en que nos encontramos y hasta del mismo conocimiento en sí mismo, juegan un papel decisivo para la construcción de aquella epistemología. Si prescindiéramos de ellos, se nos harían ininteligibles los planteamientos y las soluciones epistemológicas.

El alma humana (*psyché*), como parte intelectual del hombre y "forma" substancial de un cuerpo material, es el primer condicionante (subjetivo) que decidirá las exigencias del conocimiento humano. "Como el alma por la que conocemos —dirá Tomás de Aquino— es forma de una materia, nos es connatural conocer las cosas que tienen ser en una materia individual. Pero conse-

cuentemente el alma tiene dos potencias cognoscitivas. Una de ellas es acto de un instrumento corpóreo, y con ella conocemos connaturalmente las cosas en cuanto están en una materia individual. Así los sentidos conocen lo individual y singular. La otra potencia es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corpóreo, y a la que le es connatural conocer las naturalezas que no tienen ser más que en una materia individual, aunque no en cuanto que están en tal materia individual, sino más bien en cuanto que son abstraídas de ella por la consideración del entendimiento. Con el entendimiento, pues, podemos conocer las cosas en universal, sobrepasando las facultades de los sentidos”¹.

El alma humana es, pues, un condicionante decisivo en la epistemología del Doctor Angélico. Por ser “forma substancial” del cuerpo está consecuentemente enfocada a las cosas del mundo material, como a su objeto connatural de conocimiento. Pero por ser además de una naturaleza superior, inmaterial, no queda totalmente inmersa en el cuerpo, sino que le sobreexcede en su ser y en su operar². Por esto tiene dos clases de potencias cognoscitivas: unas que actúan de modo puramente material conociendo sensible y singularmente las cosas materiales; y otras que actúan de modo inmaterial, conociéndolas intelectual y universalmente.

El mundo material, con su composición de materia y forma, será el segundo condicionante decisivo para las exigencias de nuestro conocimiento por parte de lo que es su objeto connatural. Para Aristóteles y Tomás de Aquino es propio del entendimiento humano captar las formas de las cosas materiales individuales, pero no en cuanto están en tal materia individual, lo cual es “abstraer” la forma de aquella materia individual³. Si nuestro entendimiento recibiera en sí alguna forma con su materia individual, no podría en modo alguno conocer ninguna otra cosa: “pues su imagen interior le impediría conocer las demás cosas y le sería un obstáculo”⁴. En efecto, las formas unidas con la materia individual no pueden recibir en sí otras formas materiales sin ser destruidas. Es más bien la materia quien recibe las distintas formas materiales; pero no puede recibir varias al mismo tiempo, pues cuando un cuerpo recibe en sí la forma de otro, pierde su forma propia, se destruye. Por consiguiente el conocimiento sólo puede explicarse por “abstracción” o separación de la forma de su materia individual. La teoría de la abstracción no es, pues, más que una consecuencia lógica de la cosmología aristotélico-tomista.

Ahondando en la misma operación abstractiva de nuestro entendimiento, Aristóteles y Tomás de Aquino verán la necesidad absoluta de un entendimiento agente, para que pueda elevar la imagen sensible o forma material al rango de universalidad inmaterial propia de los conceptos del entendimiento. Pues

¹ S. Th., I, 12, 4, c.

² S. Th., I, 76, 1, c. y ad 4.

³ S. Th., I, 85, 1.

⁴ *Peri Psychés*, 429 a 20; *In III De Anima*, lect. 7, n. 680; S. Th., I, 75, 2.

“nada se reduce de potencia a acto, si no es por obra de algún ente en acto”⁵, o como dijo Aristóteles, “porque como en toda naturaleza hay una materia para cada género —lo potencial— y algo que es causa activa de este género..., es preciso que en el alma haya también estas dos diferencias”⁶.

Y como se deduce de esta cita, no son solamente la psicología y la cosmología, sino incluso el concepto metafísico del ser y de sus diversas modalidades de Primer ser y de entes finitos compuestos de potencia y acto, los que tienen influencia en la epistemología de estos filósofos. Muy útil sería también el estudio de los elementos metafísicos aristotélico-tomistas y su repercusión en el lugar epistemológico del hombre; el estudio de las exigencias epistemológicas de los conceptos ontológicos trascendentales y predicamentales, traducidas al conocimiento analógico transcendental y predicamental del hombre.

Preguntarán algunos que cómo puede concederse hoy valor a la distinción de materia y forma, superada ya por los descubrimientos de la nueva física, para integrarla en una epistemología que pretenda tener valor filosófico en nuestros días. A ello podemos responder con los filósofos de la ciencia, que las experiencias básicas en que se funda la distinción de materia y forma y aquellas otras en que se funda la nueva ciencia, pertenecen a marcos culturales diversos, y que se trata probablemente de diversos lenguajes, a saber el de la física clásica y el de la nueva ciencia⁷. Pero además, sin la distinción de potencia y acto —materia y forma para el mundo físico— intuita ya por Aristóteles, seguirían sin explicación las aporías de unidad-diversidad, movimiento-permanencia del mundo sensible, en que había caído la especulación filosófica prearistotélica. La distinción de materia y forma conserva a nuestro juicio todo su valor científico, no destruido por el nuevo lenguaje de la ciencia y su pleno valor metafísico, como única solución posible y obligada ante los datos y problemática de nuestros sentidos.

2. ONTOLOGIA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

1. Vamos a referirnos solamente al conocimiento intelectual, que es el más específico del ser humano y del que nos ocupamos propiamente en epistemología.

Tomás de Aquino considera el conocimiento como acto de una potencia intelectual de nuestra alma. Para ello no se basa en una psicología puramente tradicional, sino en todo un mundo de doctrina profundamente metafísico. “El entender, nos dice, es una perfección y acto del que entiende”, y por ello mismo no puede confundirse con la esencia misma del alma, como haría más tarde

⁵ S. Th., I, 79, 3.

⁶ *Peri Psychés*, 430 a 10-14.

⁷ V. P. HEELAN, “The Role of subjectivity in Natural Science”, en *Truth and Historicity of Man, Proceedings of 1969*; T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1962; A. PETERSEN, *Quantum Physics and the Philosophical Tradition*, M. I. T. Press, Cambridge, 1968.

Descartes, para quien el alma es “una substancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar”⁸. Para Tomás de Aquino y Aristóteles, la potencia y el acto que dividen el ser y todos sus diversos géneros finitos, han de referirse siempre al mismo género y si el acto no pertenece al género de substancia, la potencia tampoco podrá pertenecer a él. Una cosa es el acto substancial por el que nuestra alma es alma, y otra el acto operativo por el que el alma entiende. Nuestra alma está siempre en el acto substancial de ser alma; pero no siempre está entendiendo o ejerciendo en acto esta operación de su vida intelectual. Por consiguiente el acto de entender supone en nosotros una potencia intelectual distinta de nuestra misma alma, que sea raíz y soporte del entender⁹.

2. Entendimiento y voluntad son para Tomás de Aquino los dos únicos géneros de potencias posibles en el orden intelectual, deducidos rigurosamente en correlación con los trascendentales “verdad” y “bondad”. En el ámbito de las relaciones trascendentales de un ente con los demás, si se trata de relaciones positivas o de conveniencia, sólo puede darse un doble sentido: cuando la relación tiene por principio la cosa y por término nuestra alma, tenemos la “verdad”, que se define formalmente como “adecuación del entendimiento a la cosa”, y cuando la relación tiene por principio nuestra misma alma y por término la cosa exterior en su mismo ser, tendremos el “bien”, que se define como “aquello que se apetece” o a lo que el alma se inclina¹⁰.

Analizando la esencia de estas relaciones trascendentales con “lo otro” Tomás de Aquino emplea el concepto preciso de perfección. “Lo verdadero” y “lo bueno” añaden al concepto de “ser” “una relación perfectiva”¹¹. Lo verdadero es lo que perfecciona a otro ente con su sola razón específica (*secundum rationem speciei tantum*); lo bueno es lo que lo perfecciona con el mismo ser que tiene en la realidad (*secundum esse quod habet in rerum natura*). Estas relaciones trascendentales con el mundo entitativo perfeccionan, pues, nuestra alma, o con las razones específicas, o con el mismo ser de las cosas.

3. Precisando más en qué consisten estas “razones específicas” que perfeccionan a nuestra alma en la operación trascendental de conocimiento, Tomás de Aquino habla de la “asimilación” de nuestro entendimiento a la cosa conocida¹², de “las semejanzas por las que las cosas se unen y están en nuestro entendimiento”¹³, de “la forma inteligible” que actúa en el entendimiento¹⁴. Es decir, se trata en todos estos casos de los conceptos o ideas de las cosas, y se los describe como formas que actúan en nosotros una semejanza de las cosas.

⁸ *Discurso del método*, 4ª parte, 2.

⁹ *S. Th.*, I, 77, 1.

¹⁰ *S. Th.*, I, 78, 1, c.; *De Veritate*, 1, 1; 21, 1.

¹¹ *De Veritate*, 21, 1.

¹² *De Veritate*, 1, 1.

¹³ *S. Th.*, I, 87; I, 3.

¹⁴ *De Veritate*, 1, 1; *S. Th.*, I, 14, 2, 2; 85, 2.

Hay un texto del Aquinatense en que queremos hacer hincapié. Se trata de aquél en que siguiendo a Aristóteles dice con fuerza que los seres que tienen conocimiento, tienen también en sí mismos las formas de las demás cosas. Veámoslo tal cual es:

“Los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes, en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que los primeros pueden tener también las formas de las otras cosas, porque las especies de las cosas conocidas están en el mismo que las conoce. Por ello la naturaleza de las cosas que no conocen es más coartada y limitada, y la naturaleza de las cosas que conocen tiene más amplitud y extensión. Y así dice Aristóteles¹⁵ que *el alma es en cierto modo todas las cosas*¹⁶.

El argumento no es esporádico, sino que está basado en el mismo análisis de la operación intelectual del que deduce Tomás con Aristóteles la inmaterialidad y espiritualidad del alma humana¹⁷. Como el hombre puede conocer todas las cosas corpóreas, es necesario que su principio intelectual no tenga la naturaleza de ninguna de las cosas sensibles que conoce; porque la naturaleza de los cuerpos no les permite tener en sí la naturaleza de ningún otro cuerpo distinto del suyo, sin perder su naturaleza propia. Por lo tanto, si nuestra alma fuera corpórea, no podría conocer ninguna naturaleza corpórea distinta de sí misma. Y como nos consta que conoce otras naturalezas, hay que concluir que es inmaterial y que recibe en sí las formas de las cosas materiales sin la materia de éstas. La clave de todo el razonamiento está sin duda en que la coartación o limitación de la forma le viene por parte de la materia. Nótese cómo se trata de la misma doctrina puesta en juego en el conocido principio de individuación: lo que individúa, concreta o determina la forma de las naturalezas corpóreas no es más que la materia¹⁸. Cuando se trata de una naturaleza inmaterial como el alma humana, todas las “formas” pueden estar en ella. *El alma de alguna manera es todas las cosas*, porque “el conocimiento está en razón inversa de la materialidad”¹⁹.

4. Reduciendo más la doctrina sobre la identidad y diversidad de la especie inteligible y de la cosa en sí misma, el Doctor Angélico nos dirá en la *Suma contra gentiles*: “La cosa exterior entendida por nosotros no está en nuestro entendimiento con su misma naturaleza. Pero es preciso que su especie esté en nuestro entendimiento, ya que es actuado por ella. Y actuado por esta especie *como por forma propia*, entiende la misma cosa”²⁰. Es decir,

¹⁵ *Peri Psychés*, 431 b 21.

¹⁶ *S. Th.*, I, 14, 1.

¹⁷ *Peri Psychés*, 429 a 18-29; *In III De Anima*, lect. 7. n. 677-686; *S. Th.*, I, 75, 2; 84, 2.

¹⁸ *S. Th.*, I, 3, 2, 3; 39, 1, 3; 75, 4, 5, c.,; etc.

¹⁹ *S. Th.*, I, 84, 2.

²⁰ *C. G.*, I, 53.

las ideas de nuestro entendimiento no son de la misma naturaleza que las cosas materiales, y se distinguen perfectamente de ellas. Pero la idea o especie de esas cosas, se identifica con ellas en la línea de la *forma*: “como por propia forma”. Y más explícitamente nos dice Santo Tomás en la *Suma Teológica*: “Una cosa se conoce en sí misma, cuando se conoce por su *especie propia*, adecuada a la misma cosa cognoscible”²¹. Y también: “El conocimiento se realiza cuando lo conocido está en el que conoce”²². Y volviendo a la *Contra gentiles*: “No se trata de que el entender sea una acción que llegue hasta lo entendido, como la acción de calentar pasa hasta lo calentado. El entender permanece en el que entiende. Pero tiene una relación a la cosa que se entiende, por el hecho de que la *especie* que es principio de la operación intelectual como *forma* es una semejanza de aquélla”²³. Esta identidad en la línea de la forma, que podríamos llamar “pura”, la expresa el Doctor Angélico con los términos de “semejanza”, “asimilación”, “adecuación”. Se trata en realidad de su doctrina común sobre todo conocimiento en general: “Todo conocimiento se realiza por asimilación del que conoce a la cosa conocida, de modo que esta asimilación es causa del conocimiento”²⁴. La misma “verdad” se define “formalmente” como “adecuación entre el entendimiento y las cosas”²⁵.

Entre dos seres materiales de una misma *especie* se da una identidad perfecta en la línea de la forma, según Santo Tomás; de modo que la forma para desplegarse o multiplicarse ha necesitado la determinación de una materia. Igualmente podemos hablar de identidad en la línea de la forma entre la especie por la que conocemos las cosas y la forma misma de estas cosas materiales en ellas mismas. En el concepto del Doctor Angélico hay identidad perfecta.

Prescindimos de la distinción de especie “impresa” (de la que hemos tratado) y “expresa” (el “concepto”), abordada también por Tomás de Aquino en la *Contra gentiles* y de la que afirma que es “una semejanza de la cosa entendida”²⁶. El argumento vale también para ella.

En una problemática paralela, resulta interesante leer la controversia que sostuvieron N. Balthasar y R. Garrigou-Lagrange en la *Révue Neo-Scholastique de Philosophie*, en 1923, sobre la expresión ‘cognoscens fit aliud inquantum aliud’²⁷.

5. Sin embargo, y a pesar de admitir esta identidad de forma en las cosas y en nuestro entendimiento, Tomás de Aquino afirma igualmente una diversidad de “modo” con que las mismas formas están en nuestro entendimiento y

²¹ S. Th., I, 14, 5, c.

²² S. Th., I, 12, 4.

²³ C. G., I, 53.

²⁴ De Veritate, I, 1.

²⁵ De Veritate, I, 1.

²⁶ C. G., I, 53.

²⁷ Págs. 294 ss., 420 ss., 430 ss.

en las cosas en sí mismas. Esta diversidad de “modo” es precisamente lo que no entendieron los filósofos anteriores a Aristóteles, incluido el mismo Platón: “Platón, como pensaba que todo conocimiento se realiza a modo de semejanza, creyó que las formas de las cosas conocidas tenían que estar necesariamente del mismo modo en el que conoce y en ellas mismas. Y como comprendió que en nuestro entendimiento estaban de modo universal, inmaterial e inmóvil... pensó también que era preciso que subsistieran en sí mismas de este mismo modo, inmaterial e inmóvil...”²⁸. “...Y los primeros físicos, viendo que las cosas conocidas eran corpóreas y materiales, creyeron que era preciso que estuvieran en el alma que las conoce de modo material. Y así, para atribuir al alma el conocimiento de todas las cosas, dijeron que tenía una naturaleza común a todas las cosas... Y por esto, el que dijo que el principio de todas las cosas era el fuego, atribuyó al alma la naturaleza de éste. Y lo mismo hicieron los que decían que todo era aire o agua. Y Empédocles, que distinguió cuatro elementos materiales y dos agentes, dijo que el alma estaba constituida por aquéllos...”²⁹.

Es decir, que los prearistotélicos no entendieron la diversidad de “modo” adoptado por las formas de las cosas materiales en sí mismas y en nuestro entendimiento. Por ello fracasaron en sus epistemologías y metafísicas. Los primeros físicos atribuyeron a nuestros conceptos un “modo” material. Platón atribuyó a las formas materiales un “modo” de subsistencia inmaterial. Sólo la distinción del “modo diverso” salva la identidad formal de conocimiento y cosa en sí, y la distinción entre inteligencia y mundo material.

“Las formas sensibles están de una manera en las cosas del mundo exterior, y de otra distinta en nuestros sentidos, que reciben las formas sensibles sin la materia, por ejemplo, el color del oro sin el oro. Igualmente el entendimiento recibe de modo inmaterial e inmóvil (según su propio modo) las especies de los cuerpos, que son materiales y móviles. Pues lo recibido está en quien lo recibe, según el modo de ser de éste. Por ello, el alma por el entendimiento conoce los cuerpos con conocimiento inmaterial, universal y necesario”³⁰.

La identidad de contenido entre la especie cognoscitiva y la cosa misma es afirmada por Tomás de Aquino no sólo para el conocimiento humano, sino incluso para el mismo conocimiento divino de las cosas creadas: “Si hay algún entendimiento que por su esencia conoce todas las cosas, es preciso que en su esencia tenga inmaterialmente todas las cosas... y esto es propio de Dios, cuya esencia comprende inmaterialmente todas las cosas; pues los efectos preexisten virtualmente en sus causas”³¹. “Dios ve en sí mismo las cosas distintas de

²⁸ S. Th., I, 84, 1.

²⁹ S. Th., I, 84, 2.

³⁰ S. Th., I, 84, 1.

³¹ S. Th., I, 84, 2.

él mismo, porque su esencia contiene la *semejanza* de todas las cosas distintas de sí mismo”³². “Las cosas creadas están en Dios de modo inmutable, y en ellas mismas de modo mutable”³³. Indudablemente la diferencia de “modo” entre el entendimiento divino y las cosas en sí mismas será infinitamente mayor que la diferencia de modo entre nuestro entendimiento y las cosas materiales. Y a pesar de ello Dios “conoce todas las cosas con conocimiento propio, tal como se distinguen unas de otras”³⁴.

Añadamos también que en el sistema de Tomás de Aquino las cosas materiales no son puras “formas”, sino también “materia”. Un conocimiento perfecto requiere también llegar a la materia, y ello es posible gracias a la reflexión del entendimiento sobre las imágenes sensibles (*conversio ad phantasmata*). Con ello se completa nuestro conocimiento haciéndonos llegar a lo que tienen de particular y singular las naturalezas materiales³⁵. En la epistemología tomista no se puede omitir ni un solo elemento. Son como las ruedecitas de un reloj, que aunque sólo falte una de ellas, no puede funcionar. El mismo Tomás de Aquino afirma: “El objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, son las esencias o naturalezas que existen en una materia corpórea... Pero es propio de la naturaleza de la piedra el estar en una piedra, y de la naturaleza del caballo, el estar en un caballo... Por tanto la naturaleza de la piedra o de cualquier otra cosa material no pueden conocerse de modo completo y verdadero, si no se conocen como existentes en algo particular... Y así el entendimiento, para entender en acto su propio objeto, es necesario que reflexione sobre las imágenes sensibles, y que vea la naturaleza universal de aquél existente en la particular”³⁶.

3. EL LUGAR DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Aristóteles había ya precisado el lugar del conocimiento humano frente a lo que sería un conocimiento puramente sensible y otro puramente inteligible como lo propugnaba Platón. Su posición fue de un realismo que nunca se le ha discutido.

Tomás de Aquino, en la misma línea de realismo y gracias a su meditación profunda de la naturaleza divina y angélica, precisó con toda perfección el lugar que le corresponde al conocimiento humano.

Para el Doctor Angélico es un principio metafísico que “el conocimiento se realiza cuando lo conocido está en el que conoce” y también que “lo cono-

³² S. Th., I, 14, 5, c.

³³ S. Th., I, 14, 5, 1.

³⁴ S. Th., I, 14, 6.

³⁵ S. Th., I, 84, 7.

³⁶ S. Th., I, 84, 7.

cido está en el que conoce con el mismo modo del que conoce”³⁷. De ahí deduce el Doctor Angélico el principio de “connaturalidad” que debe darse entre el modo del sujeto que conoce y el modo del objeto directamente conocido. En virtud de este principio, a las puras creaturas les será imposible con su solo entendimiento natural conocer a Dios en sí mismo, cuyo modo de ser, el Ser mismo subsistente, sobrepasa el de cualquier creatura.

En la escala de los seres de la metafísica tomista se dan realidades cuyas naturalezas no tienen ser más que en una materia individual, como son todas las cosas corpóreas y mundanas. Hay otras realidades cuyas naturalezas subsisten por sí, sin materia alguna, aunque no son su mismo ser, sino que tienen ser, como son las substancias inmateriales angélicas. Y finalmente está Dios, que es su mismo ser subsistente. Cada una de estas realidades tiene un ser diverso y, por tanto, cada una será objeto connatural de diversos sujetos cognoscentes.

Siendo nuestra alma forma de una materia, a los hombres nos será connatural conocer las cosas que tienen ser en una materia individual. A los entendimientos angélicos les será connatural conocer sus propias naturalezas subsistentes sin materia. Y al entendimiento divino le será connatural conocer su mismo ser subsistente, que supera la capacidad natural de los entendimientos creados.

El alma humana ocupa, pues, el último lugar en la escala de los seres cognoscentes, y su objeto connatural son las naturalezas de las cosas materiales de este mundo. Pero, como ya hemos dicho, tiene dos facultades distintas de conocimiento. Una, que es acto de un órgano corpóreo y que, por tanto, conoce solamente las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual. Así es como por los sentidos conocemos las cosas sensibles individuales. La otra facultad es el entendimiento, que no es acto de órgano corpóreo alguno. Por él nos es connatural conocer la naturaleza de las cosas individuales, pero no en lo que tienen de individual, sino en universal, sobrepasando en esto el alcance de nuestros sentidos. Las cosas materiales son, pues, el objeto connatural del conocimiento humano. Santo Tomás precisará el lugar que ocupa nuestro entendimiento con las siguientes palabras: “El entendimiento humano se halla como en medio, entre los sentidos y el entendimiento angélico. No es acto de ningún órgano corpóreo como los sentidos, pero es un acto del alma, que es forma del cuerpo. Por ello le es propio conocer las formas que existen sí individualmente en una materia, aunque no en cuanto que están en tal materia individual...”³⁸.

A los ángeles les es connatural conocer las naturalezas que existen sin materia alguna, subsistentes por sí, aunque no son su mismo ser, sino que tienen

³⁷ *S. Th.*, I, 12, 4.

³⁸ *S. Th.*, I, 85, 1.

ser. Lo cual sobrepasa también las facultades naturales del hombre en su estado de unión con el cuerpo.

A Dios sólo le es connatural, como ya hemos dicho, conocer aquella naturaleza que es el mismo ser subsistente.

Hasta aquí el hilo del argumento de la cuestión 12, art. 4, de la 1ª parte de la *Suma Teológica*, en que el Doctor Angélico expone las consecuencias de la doctrina de la "connaturalidad".

Dios, como acto puro y causa primera de todos los entes, ha de conocer en sí mismo, con un conocimiento propio, todas las cosas del universo distintas de él mismo, como efectos a los que se extiende su propia causalidad divina³⁹. El problema de la immanencia y trascendencia del conocimiento planteado por Descartes y Leibniz, en Dios está plenamente resuelto, como reconocieron los ontologistas, que tomaron a Dios como medio para resolverlo en nosotros. Dios ve perfectamente en su mismo ser todas las cosas por su acción causativa universal. El lugar de su conocimiento es de una intuición perfecta de sí mismo y de cualesquiera cosas que tienen o puedan tener ser⁴⁰.

Los ángeles son entes puramente espirituales o inmateriales, formas subsistentes y, por tanto, inteligibles en acto. Por ello se conocen a sí mismos por sí mismos, intuitivamente⁴¹. Sin embargo su potencia intelectual no se agota en su misma esencia, que está determinada a una especie limitada, sino que se abre también a la verdad y al ente común. Por ello es lógico que su entendimiento sea perfeccionado por otras "especies" o ideas, para conocer las demás cosas distintas de sí mismos⁴².

Estas "especies" o conceptos infusos, recibidos por los entes espirituales angélicos, Santo Tomás las llama "connaturales" y dice que "las recibieron de Dios" juntamente con su naturaleza intelectual"⁴³. En otro pasaje el Doctor Angélico atribuye expresamente esta infusión de ideas de Dios a los ángeles no al orden de la gracia, sino al de la naturaleza, aunque en aquél también se dé⁴⁴.

El hombre en una primera consideración se nos presenta como perteneciente al mundo de los seres materiales por estar dotado de un cuerpo como todos ellos. Es también sujeto de actividades vegetativas y sensitivas. Pero la vida intelectual le distingue y le eleva sobre todos los seres materiales con que está emparentado, como claro indicio de la superioridad de su alma, inmaterial

³⁹ S. Th., I, 14, 5 y 6.

⁴⁰ S. Th., I, 14.

⁴¹ S. Th., I, 65, 1; v. *De Veritate*, 10, 8.

⁴² S. Th., I, 55, 2.

⁴³ S. Th., I, 55, 2.

⁴⁴ S. Th., I, 89, 1, 3.

y subsistente, por la que deja de estar totalmente inmerso en el tiempo y participa de la naturaleza común de los puros espíritus⁴⁵.

El doble parentesco del hombre con los brutos y con los espíritus ha sido posible gracias al grado culminante de perfección animal del cuerpo y al grado ínfimo de perfección espiritual del alma humana. Es evidente que la vida sensitiva del hombre supera a la de todos los animales, como se ve en las obras de su imaginación y de su razón particular, que suponen ya la congenieidad racional: ¡Qué maravillas logra hacer el hombre, por ejemplo, en los juegos deportivos, muy por encima del animal!... En cuanto al alma humana, unida substancialmente a un cuerpo material, y único principio y raíz de todas las actividades del hombre en el orden vegetativo, sensitivo e intelectual, tal como se deduce de la experiencia de su unidad psicológica⁴⁶, Santo Tomás la caracteriza diciendo que “ocupa el último lugar en el género de los seres intelectuales”⁴⁷, porque los demás espíritus, Dios y los ángeles, en el género intelectual son como actos, mientras que el alma humana es “como un ente sólo en potencia, como la materia prima en el género de las cosas sensibles”⁴⁸. Nuestra alma en su misma naturaleza, como dijo Aristóteles, es como “una pizarra en la que todavía no hay nada escrito en acto”⁴⁹. Sin embargo es como una pizarra inteligente en la que aparecen los nombres de las cosas... Es “pura potencia”, pero verdadera potencia intelectual... El “grado ínfimo” del género intelectual le posibilita al alma el ser al mismo tiempo “acto de un cuerpo físico orgánico”⁵⁰, lo cual le es necesario al alma para alcanzar su perfección intelectual, mediante el concurso de las facultades corpóreas que sirven a sus facultades espirituales⁵¹, suministrándoles la *materia* sobre la que trabajará el entendimiento agente para producir el “objeto” de nuestra intelección⁵².

Es por esta doble composición de naturaleza intelectual y corpórea, que el conocimiento humano se da en dos modos distintos, sensitivo e intelectual; el primero, propio más bien de los animales, y el segundo, de los seres espirituales. Ambos, sin embargo, por encontrarse unidos en el sujeto humano, se diferenciarán también de los tipos netos, y así el conocimiento sensible del hombre estará potenciado por el intelectual al que sirve, mientras que su conocimiento intelectual estará restringido y limitado por el condicionamiento de las facultades sensibles. Ambos se caracterizarán también por la diversidad de sus

⁴⁵ S. Th., I, 76, 1, 1; 75, 6.

⁴⁶ S. Th., I, 76, 1 y 4.

⁴⁷ *De Veritate*, 10, 8.

⁴⁸ S. Th., I, 87, 1; 14, 2, 3; 79, 2; etc.

⁴⁹ *Peri Psychés*, 430 a 1.

⁵⁰ *Peri Psychés*, 412 a 27.

⁵¹ S. Th., I, 77, 2.

⁵² S. Th., I, 84, 6.

objetos: en el primero, de naturaleza particular e individual, y en el segundo, de naturaleza universal.

El objeto connatural del conocimiento humano será, pues, la naturaleza de las cosas materiales⁵³. El alma humana, por ser pura potencia en el orden intelectual, no puede conocerse objetivamente a sí misma por sí misma en su estado actual de unión con el cuerpo. Si su potencia no es iluminada por los actos de conocimiento de su objeto connatural corpóreo, el alma permanece en total obscuridad potencial⁵⁴. El conocimiento “habitual” del alma por sí misma de que habla el doctor Angélico en *De Veritate*, 10, 8, no es nunca un conocimiento “actual”, ya que el hábito nunca es acto en su doctrina, y claramente afirma que con él el alma solamente “tiene poder para pasar al acto de conocimiento de sí misma... *pues de ella proceden los actos en que ella se percibe actualmente*”. Como afirma expresamente en el mismo artículo, “actualmente” el alma no se conoce a sí misma por sí misma, sino “por sus actos”. Lo único que hace, pues, este conocimiento “habitual” por sí misma, es excluir otro “hábito” distinto de sí misma y *principio* de este conocimiento, ya que basta para ello la misma esencia del alma de la que proceden sus actos de conocimiento.

Metafísicamente, pues, nuestro conocimiento, en el estado actual de unión con el cuerpo, se realizará cuando el sujeto cognoscente-alma humana reciba en sí las “formas” de las cosas materiales, como hemos visto ya⁵⁵, completándolas con la reflexión sobre la imagen particular (*conversio ad phantasmata*). El mundo material será, pues, el lugar propio del conocimiento humano en esta vida terrena.

A los ángeles y a Dios, en esta vida, podremos conocerlos también. A los primeros, como entes posibles y convenientes “para la perfección del universo”⁵⁶. Y a Dios, como causa primera de todos los entes limitados⁵⁷. Pero a ambos, indirectamente, siempre a través de las cosas materiales (objeto directo de nuestro entendimiento), por analogía con nuestra propia alma espiritual⁵⁸ y por vía sobre todo de negación de todo lo que suponga materialidad o finitud⁵⁹. En todos estos conocimientos tendremos que hacer también uso de la *conversio ad phantasmata* o reflexión sobre alguna imagen sensible: “Las realidades incorpóreas de las que no tenemos imágenes, las conocemos por comparación con los cuerpos sensibles de los que tenemos imágenes. Entendemos, por ejemplo, la verdad misma, considerando alguna cosa cuya verdad investi-

⁵³ S. Th., I, 12, 4; 84, 7; 76, 4, 2; 77, 1; etc.

⁵⁴ S. Th., I, 87, 1; *De Veritate*, 10, 8.

⁵⁵ S. Th., I, 84, 1 y 2.

⁵⁶ S. Th., I, 50, 1.

⁵⁷ S. Th., I, 2, 2.

⁵⁸ S. Th., I, 88, 1, 1.

⁵⁹ S. Th., I, 3 y 4; 50, 2.

gamos. A Dios lo conocemos, como dice Dionisio⁶⁰, como causa, y por eminencia y remoción. Las demás substancias incorpóreas en el presente estado de vida no podemos conocerlas más que por remoción y por cierta comparación con las cosas corpóreas. Por consiguiente, para entender algo de estos seres, aunque no haya imágenes de ellos, necesitamos reflexionar sobre las imágenes de realidades corpóreas”⁶¹.

La razón de esta necesidad no es otra que la absoluta necesidad metafísica de conocer a Dios o a los ángeles desde nuestro “modo” o lugar intelectual humano: “Las substancias angélicas están por encima de nuestro entendimiento, el cual no puede aprehenderlas tal como son en sí mismas, sino con su modo propio, tal como aprehende las cosas compuestas. Y así aprehende también a Dios, como ya se dijo”⁶².

Según Tomás de Aquino el alma, después de la muerte o separación del cuerpo, ya no tiene por objeto directo de su conocimiento las naturalezas de las cosas sensibles, sino las “cosas puramente inteligibles”⁶³. Estas cosas puramente inteligibles son sobre todo las “especies” o ideas adquiridas durante su vida⁶⁴ y las “especies” participadas “por influencia de la luz divina” en un orden aun puramente natural —pues ahora no se trata del orden de la gracia—, que son las que tienen más relevancia en sus obras⁶⁵. En cuanto al conocimiento del alma “por sí misma” después de la muerte, lo afirma categóricamente en *S. Th.*, I, 89, 2 y en otros lugares, como el modo propio de conocimiento con el que se conocerá perfectamente a sí y a las demás almas humanas separadas cuyo modo de ser será conforme al suyo; y sólo a través de este modo propio conocerá imperfectamente las substancias intelectuales superiores⁶⁶. Sin embargo parece no admitirlo en 3 *dist.* 31, 2, 4, por seguir el alma después de la muerte ocupando el último lugar de las substancias intelectuales, como pura potencia. Y es notable que en la *Q. D. de anima*, a. 17, afirma: “cuando el alma esté separada, su mirada no se ordenará a lo inferior para recibir algo; sino que estará desligada y con poder para recibir la influencia de las substancias separadas prescindiendo de imágenes... y por esta influencia será *reducida a acto*. Y así se conocerá a sí misma directamente intuyendo su esencia, y no a posteriori como ocurre ahora... y así el alma separada intuyendo directamente su esencia conocerá a las substancias separadas por la influencia recibida de ellas o de la causa suprema que es Dios”... Por consiguiente en cuanto a este conocimiento del alma “por sí misma” después de la muerte no tenemos

⁶⁰ *De divinis nominibus*, c. 1, § 5; *MG*, 3, 593.

⁶¹ *S. Th.*, I, 84, 7, 3.

⁶² *S. Th.*, I, 50, 2; I, 3, 3, 1.

⁶³ *S. Th.*, I, 89, 1.

⁶⁴ *S. Th.*, I, 89, 1, 3; 89, 5 y 6; 3 *dist.* 31, 2, 4.

⁶⁵ *S. Th.*, I, 89, 1, 3; 89, 3 y 4; 3 *dist.* 31, 2, 4; *Q. D. de anima*, 15 y 17; *Quodl.*, 3, 9, 1.

⁶⁶ *S. Th.*, I, 89, 2.

una doctrina clara y uniforme en Santo Tomás. Lo que siempre aparece claro son las especies adquiridas durante la vida y las especies infundidas por Dios, de un orden natural. Tomemos, pues, a éstas como lugar o modo propio del conocimiento humano natural después de la muerte, desde el cual conocerá a los demás seres, superiores, iguales, o inferiores a él.

4. LA ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

1. La operación de conocimiento presenta en el hombre una estructura tridimensional que no se puede ignorar. Concepto, juicio y raciocinio, son tres dimensiones distintas del conocimiento humano, sobre las que se ha meditado y escrito mucho a través de la historia de la filosofía a partir de Aristóteles. Sin embargo, por no haber respetado su diversidad o por haber olvidado alguna de estas dimensiones, se han originado muchas confusiones en la moderna epistemología.

Al abrirse nuestra inteligencia a las cosas “forma” en sí una semejanza de éstas, que se llama noción, idea, concepto, etc., por la que conoce la esencia de las mismas cosas, su *qué*⁶⁷, y que es el producto de la aprehensión, la primera operación de nuestra inteligencia.

En esta primera dimensión la inteligencia humana trabaja únicamente con ideas, prescindiendo de toda afirmación o negación. Podríamos llamarla la dimensión “fenomenológica” de la inteligencia. Aristóteles la llamó “conocimiento de lo indivisible”⁶⁸ y hubo incluso quienes la llamaron “imaginación de la inteligencia”⁶⁹. Se halla preferentemente en esta dimensión la inteligencia de los que tienen muchas ideas, de los genios a los que no siempre acompaña un juicio de valor sobre la realidad o existencia de sus brillantes concepciones. Los grandes poetas y literatos son ejemplos conspicuos de esta primera dimensión. Ya Santo Tomás de Aquino había distinguido bien, respondiendo a San Anselmo, entre la “aprehensión” de la idea de Dios y la afirmación de su existencia. Una filosofía puramente “fenomenológica” que prescindiera o hiciera “epoché” de toda afirmación, sería perfectamente encajable en esta dimensión de la inteligencia.

2. En un segundo momento nuestra inteligencia toma conciencia del “ser” mismo de la cosa, “afirmando o negando” la conformidad de aquella noción con un sujeto existente⁷⁰. Si la primera operación de la inteligencia forma ya una semejanza de la cosa, la segunda⁷¹ es una toma de conciencia, una comprobación de esta semejanza.

⁶⁷ *S. Th.*; *In III De Anima*, lect. 11; 1 *dist.* 19, 5, 1 y 2.

⁶⁸ 430 a 26.

⁶⁹ *V.* 1 *dist.* 19, 5, 1, 7.

⁷⁰ *S. Th.*, I, 16, 2.

⁷¹ Maréchal lo ha visto bien en *Le point de départ de la Métaphysique*, liv. 2, c. 5, sec. 2, 5, § 3.

Si la primera operación prescinde, hace “epoché” de la realidad o irrealidad de las cosas que concibe, la segunda atiende plenamente a ella. La primera operación tiene por objeto las esencias de las cosas, su *qué* (“quod quid est”); la segunda alcanza a su existencia o ser (“esse”): “prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius”⁷².

Esta doble dimensión de la inteligencia humana responde, pues, a la doble dimensión de los entes limitados, compuestos de esencia y existencia. Y lo mismo que en la realidad la existencia o “ser” es superior a la esencia, resulta también que en el conocimiento la segunda operación es superior a la primera. En ella se da ya la “perfección” del entendimiento, que consiste en el conocimiento del “*ser* mismo de la cosa tal como es, por vía de asimilación al mismo”⁷³, y que en el mismo entendimiento es la plena conciencia de la verdad o autenticidad de la semejanza de su concepto con la realidad⁷⁴. Como afirma Santo Tomás, el juicio completa nuestro conocimiento de las cosas: “*judicium est completivum cognitionis*”⁷⁵.

En la segunda dimensión la inteligencia humana adquiere conciencia de sí misma en el mundo de las ideas. Se hallan en esta dimensión cognoscitiva los hombres de “juicio”, de “sentido común”, los hombres realistas, los filósofos, los sabios. A esta clase de hombres no les interesan las muchas ideas, sino las ideas bien comprobadas y contrastadas con la realidad. No son literatos ni genios, no son entendimientos brillantes; sino entendimientos duros, férreos; seguros de la realidad. En filosofía sólo se hallan en esta segunda dimensión los sistemas que llegan a la afirmación metafísica, los que después de un estudio problemático, terminan siempre en una toma de posición, en un sí o en un no, por lo menos en los problemas de que es capaz de juzgar la inteligencia humana.

Queremos notar aquí que el juicio relaciona dos conceptos llamados *simples*, y uno de los cuales corresponde a cualquiera de los cinco predicables, y el otro corresponde a una substancia o sujeto existente. El resultado del juicio es la identificación de aquellos dos conceptos simples en un nuevo concepto *complejo*, “concreto”, que designa al “supuesto con su naturaleza o con la forma en que subsiste”⁷⁶. De este modo nuestro entendimiento, con la doble operación, llega a un acto intelectual completo, al *concepto de lo real*, que en la inteligencia divina o angélica se realiza por una misma operación conceptual⁷⁷.

⁷² 1 *dist.* 19, 5, 1, 7.

⁷³ “Esse rei sicuti est per quandam assimilationem ad ipsum”, 1 *dist.* 19, 5, 1.

⁷⁴ S. Th., I, 16, 2; *De Veritate*, 1, 3.

⁷⁵ S. Th., II-II, 173, 2.

⁷⁶ S. Th., I, 13, 1, 2 y 3.

⁷⁷ S. Th., I, 58, 5.

3. El dinamismo de estas dos operaciones, según Santo Tomás de Aquino, se desarrolla a partir de unos primeros principios evidentes por naturaleza (“omnibus notis”) en cada una de estas dos dimensiones del entendimiento, únicos que pueden garantizar el movimiento intelectual, según la doctrina bien conocida del primer motor.

En la dimensión del juicio es ya doctrina común de los tomistas y de la filosofía tradicional, que “tenemos en nosotros por naturaleza ciertos principios complejos, conocidos por todos, de los que parte la razón para conocer en acto las conclusiones que están contenidas en potencia en dichos principios”⁷⁸.

En la dimensión del concepto no es tan conocido todavía, pero se encuentra con toda certeza en Santo Tomás cuando afirma: “E igualmente en nuestro entendimiento tenemos por naturaleza ciertos conceptos conocidos por todos, como los de ente, bien, y otros semejantes, de los que igualmente parte el entendimiento para conocer las esencias de todas las cosas, lo mismo que procedía de los principios conocidos por sí mismos para conocer las conclusiones”⁷⁹. Esta doctrina que algunos dirían ser más rosminiana que tomista, está plenamente respaldada por no pocas afirmaciones del Doctor Angélico en otros lugares, como cuando dice que “lo primero que concibe el entendimiento como lo más conocido («notissimum») y en lo que resuelve todos sus conceptos es el ente, como dice Avicena al principio de su Metafísica (lib. 1, c.9). De donde se sigue que los demás conceptos del entendimiento se toman por adición al ente”⁸⁰. E igualmente: “...en la luz del entendimiento agente tenemos ya de algún modo, originalmente, toda la ciencia, mediante los *conceptos universales*, que se conocen inmediatamente por la luz del entendimiento agente. Y por ellos, como por principios universales, juzgamos de las demás cosas y en ellos las preconocemos”⁸¹. Luego precisa Tomás de Aquino expresamente que “estos primeros conceptos del entendimiento que se conocen inmediatamente⁸² por la luz del entendimiento agente a través de las especies abstraídas del mundo sensible (son) los conceptos complejos, como las «dignidades» o axiomas, o los incomplejos, como la razón de ente, de lo uno, y de las demás cosas de este género, que el entendimiento aprehende inmediatamente”⁸³. También en el comentario a los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles habla expresamente de aquellas “dignidades”, “máximas proposiciones” o “principios” cuyos “términos son conocidos por todos, como el ente, lo uno, y todas las demás cosas referentes al ente en cuanto tal: pues el ente es el primer con-

⁷⁸ *Quodl.*, 8, 2.

⁷⁹ *Quodl.*, 8, 2.

⁸⁰ *De Veritate*, 1, 1.

⁸¹ *De Veritate*, 10, 6.

⁸² *V. S. Th.*, I, 2, 57, 2.

⁸³ *De Veritate*, 11, 1.

cepto del entendimiento". Por ello "estas proposiciones son evidentes por sí mismas para todos los hombres, como que no es posible que una misma cosa sea y no sea, que el todo es mayor que la parte, etc.". Así, pues, las usamos "por su certeza, para manifestar las demás cosas"⁸⁴.

Por consiguiente es absolutamente cierto que el Doctor Angélico no sólo supone unos primeros principios judicativos del entendimiento, sino también unos *primeros conceptos*, que son los conceptos trascendentales y todos los demás referentes al ente en cuanto tal; todos los cuales se conocen por la luz del entendimiento agente a modo de hábito⁸⁵ al actuar en el mundo sensible⁸⁶.

Podemos también decir con el lenguaje agustiniano de Santo Tomás, que estos primeros conceptos y principios judicativos los intuimos en la semejanza de la verdad inviolable de Dios, impresa en nuestra mente, por la que conocemos ciertas cosas por nuestra misma naturaleza como evidentes: "inquantum intuemur inviolabilem veritatem... ut Augustinus dicit (lib. 9 *de Trinitate*, c. 6): hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa (intuemur), inquantum aliqua *naturaliter* cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes"⁸⁷.

4. Hasta aquí hemos tratado de las dos primeras operaciones o dimensiones de la inteligencia, que nos dan el conocimiento perfecto de la substancia (esencia y existencia) objeto del entendimiento humano. De suyo ambas operaciones son suficientes cuando se trata de los primeros principios aplicados a alguna cosa con sólo aprehender los dos conceptos que entran en el juicio. Sin embargo sólo cuando se trata de la aplicación inmediata de estos principios podemos afirmar la conveniencia o discrepancia de aquellos conceptos. Para todos los demás conocimientos humanos se hace preciso la intervención de otro juicio (basado también próxima o remotamente en aquellos primeros principios), para llegar a un nuevo conocimiento que entra en composición con el primero⁸⁸. Queremos notar también aquí, que el raciocinio termina en otro juicio, y que éste se resuelve en otro concepto concreto, más perfecto que los anteriores. Con ello se integra el ciclo de nuestro dinamismo intelectual.

Esta tercera operación de la inteligencia humana es una dimensión distinta de las otras dos. Corresponde a la conexión entre los principios y las conclusiones. Su objeto es deducir verdades desconocidas a partir de otras ya conocidas, en un movimiento progresivo de perfecta causalidad lógica⁹⁰. Se

⁸⁴ *In Post. Analit.*, 1, lect. 5, núms. 49-50.

⁸⁵ *S. Th.*, I, 2, 57, 2.

⁸⁶ *De Veritate*, 11, 1.

⁸⁷ *De Veritate*, 10, 8; v. *S. Th.*, I, 16, 6, 1; *De Veritate*, I, 4, 5; *De Pot.*, 5, 1, 18; etc.

⁸⁸ V. *De Veritate*, 14, 1.

⁸⁹ V. *S. Th.*, I, 58, 3; I, 85, 5.

⁹⁰ *S. Th.*, I, 14, 7; 58, 4; 79, 8; 85, 5; I-II, 5, 1, 1; *De Veritate*, 14, 1; 15, 1.

mueven en esta tercera dimensión de la inteligencia los hombres de lógica ágil y férrea, los filósofos, y sobre todo los hombres de ciencia, pues es propio de la ciencia el llegar a las últimas conclusiones. Deben excluirse de esta dimensión los sofistas, pues solamente hay verdadero raciocinio cuando está en conexión rigurosa con las otras dos operaciones; y al sofisma le falta la fundamentación existencial que debía haber recibido del juicio. En el orden práctico sobresalen en esta dimensión los consejeros y los inventores.

El entendimiento humano sólo prescinde del raciocinio cuando aprehende y juzga de las cosas según los primeros principios⁹¹, por ejemplo, cuando al encontrarse con una cosa material la concibe como ente y juzga que se cumplen en ella las leyes del ser en cuanto tal. Las mismas esencias de las cosas materiales no son objeto de intuición o conocimiento inmediato y perfecto para nuestro entendimiento —aunque son el objeto “primero” y “propio” de su conocimiento— que necesitará del razonamiento para completarlo con el conocimiento de las “propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia”⁹². Por esto el entendimiento humano no se llama propiamente “intelectual”, sino “racional”⁹³.

Si la primera operación tiene por objeto la esencia y la segunda la existencia, la tercera operación tiene por objeto todas las propiedades y conexiones que brotan de la esencia necesariamente, y que tradicionalmente han sido encuadradas en lo que se llama justamente “orden”. “Modo”, “especie” y “orden” son los tres elementos que constituyen la estructura metafísica del “bien” (ente perfecto), según la tradición platónico-aristotélica⁹⁴ y agustiniano-tomista⁹⁵, sobre las que han llamado certeramente la atención R. Orlandis y J. Boffill⁹⁶. Esencia y existencia son elementos bien conocidos. El tercer elemento, el orden, que es “lo que por necesidad se sigue de la forma”⁹⁷ se ha expresado también con el concepto de “operación”, que es el “último acto” que perfecciona a la substancia⁹⁸. En consecuencia podemos, pues, admitir la correspondencia de las tres operaciones de nuestro entendimiento, de su triple dimensión, con estos tres elementos estructurales de la realidad metafísica de nuestro panorama objetivo.

Las tres operaciones del entendimiento humano, aunque distintas unas de otras, entran las tres en acción y entretejen el dinamismo de la inteligencia humana, que sin ellas no podría alcanzar su perfección. Dios y los ángeles por

⁹¹ 3 *dist.* 35, 2, 2, 1.

⁹² *S. Th.*, I, 85, 5; v. 3 *dist.* 35, 2, 2, 1.

⁹³ *S. Th.*, I, 58, 3; I-II, 5, 1, 1.

⁹⁴ V. ARISTÓTELES, *Met.*, 1078 a 36.

⁹⁵ *S. Th.*, I, 5, 5.

⁹⁶ V. BOFILL, “Note sur la valeur ontologique du sentiment”, en *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía*, 1953, v. 7, págs. 111-116.

⁹⁷ *S. Th.*, I, 5, 5.

⁹⁸ *S. Th.*, I-II, 2, 3, 2; v. ARISTÓTELES, 1098 a 16.

un acto de sola aprehensión pueden llegar al conocimiento completo de la realidad en su triple estructura de esencia, existencia, y consecuencias de la esencia⁹⁹. Nuestra inteligencia está como “ensombrecida”¹⁰⁰. “Los entendimientos inferiores, como son los de los hombres, alcanzan la perfección en el conocimiento de la verdad, por cierto movimiento o discurso, en cuanto que de una cosa pasan a otra”¹⁰¹. Por estas tres operaciones alcanzamos a nuestro modo la perfección de conocimiento que Dios y los ángeles tienen en la simple aprehensión inteligible¹⁰². Aun en el caso de la sabiduría de orden natural, que “considera las cosas supremas, como se dice en I *Met.* (cap. 1.2), y por ello juzga de todas las cosas”¹⁰³, es la “razón” quien tiene que “inquirir” y raciocinar mucho, hasta llegar a lo que es “lo último de todo conocimiento humano. . . (aunque) sea por naturaleza lo primero y más inteligible de todo” (ibíd.).

El entendimiento humano desarrollará, pues, su actuación veritativa en una dialéctica de estas tres operaciones. A partir de los primeros conceptos del ser y de los juicios evidentes de los primeros principios, irá aplicando estos conocimientos a los distintos objetos de nuestra abstracción, componiendo y dividiendo (afirmando o negando), por medio de las conexiones lógicas que guardan un sujeto y un predicado gracias a otro término “medio”. El movimiento discursivo parte, pues, de algo evidente o “inmóvil” y termina finalmente en otra evidencia “inmóvil”, consecuencia de aquella primera, en la que la contrastamos¹⁰⁴. El Doctor Angélico insiste en la vinculación del juicio al razonamiento: “el juicio se atribuye a la razón. . . porque el juicio en nosotros comúnmente se hace por resolución en los principios”¹⁰⁵. Todo razonamiento termina en un juicio, en una afirmación o negación de “ser”. Y el juicio forma también una composición o división, de la que se seguirá un concepto complejo o concreto, como ya se ha dicho, que contendrá en sí la perfección de las tres operaciones del entendimiento de las que ha sido fruto. He aquí lo que podemos llamar “el proceso dinámico” de nuestro entendimiento, con términos empleados por J. Maréchal¹⁰⁶, bien que no en su mismo sentido.

Si comparásemos las tres operaciones diríamos que la menos perfecta es la simple aprehensión, que apunta sólo a la esencia de las cosas, prescindiendo de su existencia. Después le seguiría el juicio, que tiene por objeto la misma existencia o ser de las cosas. Y la más perfecta sería el razonamiento, que aunque tiene por objeto las consecuencias de la esencia, sin embargo supone tam-

⁹⁹ S. Th., I, 14, 7; 58, 3; 85, 5.

¹⁰⁰ I *dist.* 3, 4, 1.

¹⁰¹ S. Th., I, 58, 3.

¹⁰² S. Th., I, 85-, 5.

¹⁰³ S. Th., I-II, 57, 2.

¹⁰⁴ S. Th., I, 79, 8; *De Veritate*, 15, 1.

¹⁰⁵ *De Veritate*, 15, 1, 4.

¹⁰⁶ V. *Le point de départ de la Métaphysique*, liv. 2, sec. 3, c. 4.

bién la esencia misma y su existencia. Tomás de Aquino nota en el *Perihermeneias* (proemio) cómo estas tres operaciones se ordenan una a otra: “la primera se ordena a la segunda, pues no puede haber composición y división, si no es de simples aprehensiones. Y la segunda se ordena a la tercera, puesto que es preciso partir de algo conocido a lo que asienta el entendimiento, para llegar a la certeza de otras cosas desconocidas”. Si cada una supone las anteriores es porque es más perfecta que aquéllas. Las tres dimensiones son, pues, las que plenifican el conocimiento humano.

5. VALORACION DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Para valorar el conocimiento humano habrá que someter a crítica primeramente el valor de la aprehensión, que es la operación fundamental de que parten luego las demás operaciones de nuestra inteligencia.

Tengamos presente que el objeto connatural de nuestro conocimiento son las cosas sensibles del mundo material, como ya hemos visto, y que nuestro entendimiento las conoce inmaterialmente. El entendimiento agente nos ilumina la universalidad de estas cosas en tres grados diversos de abstracción o universalidad. En el primero nuestro entendimiento conoce al ente corpóreo material en sus cualidades sensibles comunes¹⁰⁷; en el segundo grado lo conocemos en su materia inteligible común¹⁰⁸; en el tercero nuestro entendimiento lo conoce en su misma substancia inteligible¹⁰⁹. Notamos que claramente el Doctor Angélico supone el conocimiento de la substancia en los tres grados de abstracción, bien que en los dos primeros sea “en cuanto subyace bajo las cualidades sensibles” y en cuanto “subyace bajo la cantidad”¹¹⁰. Pues bien, al prescindir de la materia sensible individual, de la materia sensible común, o de la materia inteligible, nuestro entendimiento no prescinde de lo que tiene de entidad el ente sensible corpóreo, sino que más bien penetra en la entidad radical del mismo, desentendiéndose de lo que lo restringe y particulariza¹¹¹.

Por la abstracción la cosa sensible recibe una actuación inteligible en el entendimiento¹¹². La forma material de la cosa conocida se hace forma inmaterializada y universalizada, por la cual y según la cual el entendimiento conoce a aquélla¹¹³. La forma del caballo, por ejemplo, concreto que estoy viendo, en mi entendimiento adquiere un modo de ser universal: el caballo, ya no éste o aquél, sino cualquier caballo. Todo es obra del entendimiento agente

¹⁰⁷ *S. Th.*, I, 85, 1, 2.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *V. 1 dist.* 23, 1, 2, 4; *S. Th.*, I, 3, 1 y 2; I, 4, 1.

¹¹² *S. Th.*, I, 14, 2, 2; I, 58, 2; etc.

¹¹³ *V. S. Th.*, I, 13, 3, 5.

que eleva el objeto de la imaginación al plano inteligible, actuando al mismo tiempo nuestro entendimiento posible con la especie o imagen inteligible que nos hizo abstraer de las cosas ¹¹⁴. La inmaterialización o universalización que reviste la forma o especie cognoscitiva del entendimiento será su cauce ordinario de proceder intelectual.

Santo Tomás explica cómo la abstracción no falsea la verdad de nuestro conocimiento: “Hay dos clases de abstracción, nos dice. Una, a modo de composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra, o que está separada de ella. Otra a modo de simple y absoluta consideración, como cuando entendemos una cosa, sin considerar nada de otra. Pues bien, abstraer con el entendimiento lo que en la realidad está unido, por la primera manera, siempre es falso; pero por la segunda manera... no hay falsedad alguna. Pues lo que pertenece a la razón de especie de alguna cosa material, como la piedra, el hombre o el caballo, puede ser considerado sin los principios individuales que no son de la razón de la especie. Y esto es abstraer lo universal de lo particular, o sea la especie inteligible de las imágenes sensibles o fantasmas; es decir, considerar la naturaleza de la especie sin considerar los principios individuales, que están representados por las imágenes o fantasmas. Y por tanto, cuando se dice que el entendimiento es falso porque entiende la cosa de modo distinto a como es, sería verdad, si el *de otro modo* se refiriese a la cosa entendida. Pues el entendimiento es falso cuando entiende que una cosa es de otro modo a como es en realidad. Y así sería falso nuestro entendimiento, si al abstraer de la materia la especie de la piedra, entendiéndose que no estaba en una materia, como decía Platón. Pero no es verdadera la acusación, si el *de otro modo* se toma por parte del que entiende. Pues no hay falsedad en que uno sea el modo del que entiende en su entender, y otro el modo de la cosa en su existir: porque lo entendido está en el que lo entiende inmaterialmente y con el modo del entendimiento, y no materialmente con el modo de ser de la cosa material” ¹¹⁵. Es decir, que no hay falsedad porque nuestro entendimiento entienda de modo universal una cosa individual, supuesto que no entienda que la cosa en sí misma sea universal. No hay, pues, falsedad alguna en tal abstracción.

Pero hay más. Nuestro entendimiento mediante una operación de reflexión llega a distinguir perfectamente el modo de ser universal que la cosa reviste en el entendimiento, y el modo de ser particular y singular que reviste en sí misma. “La mente humana —dice Tomás de Aquino— por cierta reflexión... conociendo su objeto... vuelve al conocimiento de su acto y luego al de la especie principio de su acto y, finalmente, al de la imagen de la que fue abstraída la especie, y por la que se llega al conocimiento de lo individual” ¹¹⁶.

¹¹⁴ S. Th., I, 85, 1, 4.

¹¹⁵ S. Th., I, 85, 1, 1.

¹¹⁶ De Veritate, 10, 5; S. Th., I, 86, 1.

Esta reflexión sobre las imágenes sensibles para Tomás de Aquino asegura el último fundamento de veracidad de nuestro conocimiento en el estado actual de unión con el cuerpo: “El objeto propio del entendimiento humano que está unido a un cuerpo, son las especies o naturalezas que existen en una materia corporal, y por estas naturalezas de las cosas visibles, se eleva también de algún modo al conocimiento de las cosas indivisibles. Pero es propio de estas naturalezas el que existan en algún individuo, y esto no es sin materia corporal. Así es propio de la naturaleza de la piedra el estar en una piedra y de la naturaleza del caballo el estar en un caballo... Por lo tanto la naturaleza de la piedra o de cualquier otra cosa no puede conocerse de modo *completo y verdadero*, más que si se conoce como existente en algo particular... Y por tanto, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que reflexione sobre las imágenes sensibles, *para que vea la naturaleza universal existente en la particular*. Si por el contrario nuestro entendimiento tuviera como objeto propio las formas separadas de la materia, o si las formas de las cosas sensibles fueran subsistentes como decían los platónicos, no sería necesaria la reflexión sobre las imágenes para entenderlas”¹¹⁷.

Y precisando más, recalca nuevamente Tomás de Aquino: “Indirectamente y como por reflexión se conoce lo singular, pues como ya hemos dicho, incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no se puede entender en acto, más que si se recurre a las imágenes sensibles en las que se entienden estas especies, como se dice en el 3º *De anima*”¹¹⁸. Por tanto, el entendimiento entiende directamente el mismo universal por la especie inteligible; e indirectamente entiende los singulares a los que corresponden las imágenes, y de este modo se forma la proposición *Sócrates es hombre*”¹¹⁹.

Es, pues, en el juicio que se da una referencia a lo singular y concreto existente en el “sujeto” o substancia a la que se atribuye alguna forma¹²⁰, que es lo que asegura propiamente la verdad y adecuación inteligible de nuestro entendimiento con la cosa en el juicio¹²¹. En él nuestro entendimiento es plenamente consciente de la diversidad de “modo” de ser de la cosa en sí y de la cosa en nuestro entendimiento¹²². Lo primero que conocemos de las cosas materiales —objeto formal *quod* de nuestro entendimiento— son las cosas mismas sensibles y materiales, bien que las conozcamos de una manera inmaterial y universal a través de ideas o “especies” universales abstraídas y formadas por el entendimiento. Estas especies son propiamente el objeto formal *quo* —y

¹¹⁷ S. Th., I, 84, 7, c.

¹¹⁸ c. 7, n. 7; Bk 431 b 2; S. Thom., lect. 12, n. 777.

¹¹⁹ S. Th., I, 86, 1, c.

¹²⁰ V. S. Th., I, 13, 1, 2 y 3.

¹²¹ S. Th., I, 16, 2.

¹²² V. R. MARIMÓN, “How the material changing world can be an object of metaphysical knowledge for man according to Aristotle and Thomas Aquinas”, en XV Congreso Internacional de Filosofía, 1975, v. 5, págs. 565 ss.

no *in quo*, como incorrectamente dicen algunos ¹²³—. Conocemos las cosas materiales *por* sus semejanzas y no *en* sus semejanzas. Pero además nuestro entendimiento en un segundo momento de reflexión conoce el mismo modo de universalidad de su especie inteligible, y el modo de singularidad de las cosas materiales en sí mismas, a las que puede llegar por haber sido éstas la última causa material de la que el entendimiento agente abstraiga la especie universal.

Si se nos pregunta si hay *inmediación* del objeto o intuición del mismo para el entendimiento humano, responderemos que tenemos al menos un mínimo de intuición en cuanto que conocemos la “forma” de las cosas materiales en el mismo contenido que tienen en sí mismas; bien que en cuanto a su “modo” existencial mismo lo conozcamos por reflexión o conocimiento mediato. Nada puede invalidar el conocimiento humano en nuestro estado de unión con un cuerpo, por el hecho de que no se alumbra su actualidad de orden intelectual más que con estas “formas” abstraídas de la materia y porque sólo a través de ellas conozcamos también la concreción material que revisten en el mundo. Ellas han sido causadas materialmente por las mismas cosas y el entendimiento llega en su reflexión hasta esa misma causa.

En cuanto a la primera “forma” que nuestro entendimiento intuye en las cosas, podemos decir que es la del *ser* o *ente*, que es el primer concepto de nuestro entendimiento, según Santo Tomás, como ya hemos dicho. Si se nos pregunta si esta “forma” es *puesta* por el entendimiento o le es *dada*, creo no traicionaremos a Santo Tomás si decimos que el entendimiento la tiene en *hábito* en sí mismo ¹²⁴, y que se actúa inmediatamente ¹²⁵ al entrar en contacto con los objetos materiales que la realizan en el mundo material, por medio de la acción del entendimiento agente sobre los fantasmas o imágenes sensibles de la cosa en sí.

Santo Tomás de Aquino en este sentido y aunque de manera distinta podría admitir con Kant una “forma lógica” de nuestro entendimiento como principio de conceptos e ideas trascendentales, como unidad sintética que posibilite nuestro conocimiento en todo el ámbito de la experiencia ¹²⁶. Pensemos que hasta el mismo Aristóteles admitió esta forma “a priori” cuando afirmó que “el alma es de alguna manera todas las cosas” ¹²⁷, o cuando dijo que “el entendimiento es la idea de las ideas” ¹²⁸.

A. Rosmini, pensando en algunos textos de Aristóteles y de Santo Tomás, defiende que “la idea de ser es innata en nuestra alma, aunque no tenemos

¹²³ V. *Quodl.*, 7, 1, 1; S. *Th.*, I, 85, 2.

¹²⁴ S. *Th.*, I-II, 57, 2.

¹²⁵ *De Veritate*, 11, 1.

¹²⁶ V. *Kritik der reinen Vernunft*, “Die transzendente Dialektik”, erstes Buch, en *Kants Werke*, vol. 3, págs. 244 ss., Berlín, 1911.

¹²⁷ *Peri Psychés*, 431 b 21.

¹²⁸ *Peri Psychés*, 432 a 2.

conciencia de ello hasta más tarde..."¹²⁹. Esta idea es "una intuición del ser sin ninguna determinación general o especial" como condición previa de cualquier concepto del ser por medio de la abstracción¹³⁰. Esta idea del ser es "la forma del entendimiento humano"¹³¹ y "es el principio de todas las ideas que nuestra facultad (de conocimiento) puede adquirir"¹³². Todo el sistema rosminiano depende del concepto tomista de los primeros principios conocidos "habitualmente"¹³³ y, especialmente, del concepto del entendimiento agente, "que está realmente en acto", y que "es formalmente inherente a nuestro entendimiento"¹³⁴.

Sin embargo todo lo afirmado por Rosmini parece demasiado, pues en tal caso Santo Tomás sería platónico y no aristotélico... Quizá sea por esto que Rosmini no ha podido ser tenido por verdadero tomista. Todo está en diferenciar bien las funciones propias del entendimiento agente y del posible, y en distinguir en éste con toda precisión entre "hábito" y "acto"¹³⁵.

Pero hasta se hallan en realidad en Santo Tomás algunos textos más que los citados por Rosmini, por ejemplo el del *Quodlibeto* 8,2,2, en el que el Santo dice expresamente: "Nuestro entendimiento tiene por naturaleza algunos conceptos evidentes para todos, como el concepto de ser, de lo uno, del bien, y otros de este tipo, de los que parte para conocer las esencias de las cosas, del mismo modo que cuando parte de los principios evidentes por sí mismos para alcanzar las conclusiones". Y si alguien dudara de la autenticidad de este texto, podría también encontrar la misma doctrina en las *Q. D. de Veritate*, 1,1. Evidentemente en la exposición y sistematización rosminiana hay imprecisiones importantes. Pero hay también profundas intuiciones, que con el debido discernimiento pueden y deben ser integradas en la metafísica epistemológica tomista.

Y así, podemos seguir. Después de este primer concepto del ser, el entendimiento vuelve sobre sí mismo, reconociendo la universalidad de este concepto mismo. También llega, como ya hemos dicho, en su reflexión hasta las mismas cosas singulares, formando de este modo un concepto del ser singular material sobre el que el primer concepto universal había sido producido o actuado. Y conjugando el concepto universal con el individual o singular, pronuncia su primer juicio o principio judicativo: *el ser es, el no-ser no es*. Y de ahí irá deduciendo las demás leyes del ser, que serán aplicadas en los demás

¹²⁹ *Nuovo Saggio*, sez. 5, n. 468, Ed. Nazionale, Roma, 1934.

¹³⁰ V. *Introduzione alla Filosofia*, Lettera a Benedetto Monti, pág. 295, Ed. Nazionale, Roma.

¹³¹ *Nuovo Saggio*, n. 485.

¹³² *Nuovo Saggio*, n. 487.

¹³³ *De Veritate*, 10, 8; 11, 1.

¹³⁴ *S. Th.*, I, 79, 4. V. *Nuovo Saggio*, n. 468, nota 1.

¹³⁵ V. R. MARIMÓN, "El concepto de ser, primer principio del entendimiento para Santo Tomás de Aquino", en *V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1972.

juicios y conceptos del proceso racional. Estos primeros conceptos y primeros principios judicativos son los que garantizan el valor lógico y metafísico del razonamiento humano. Con ellos irá nuestro entendimiento progresando en el conocimiento de las esencias de las cosas materiales, desde sus estratos metafísicos más comunes y universales hasta los otros más específicos y diferenciados, e incluso hasta los aspectos materiales más particulares e individualizados. Nuestro conocimiento, según la profunda observación de Tomás de Aquino, comienza en lo más universal y progresa de ahí hasta lo más particular. Comenzamos conociendo el puro ser de las cosas materiales y de ahí pasamos a ir precisando sus esencias específicas para terminar en sus propias individualidades ¹³⁶.

Hasta aquí el valor del conocimiento humano respecto a los objetos de su mismo lugar epistemológico. Pero nuestro entendimiento es también capaz de sobrepasar este nivel, y elevarse al conocimiento de otras realidades más altas, implicadas por el mismo "ser" que es objeto de su conocimiento. Se trata del Primer Ser Infinito, del que dependen todos los demás seres limitados ¹³⁷. El proceso tiene también validez lógica y metafísica, ya que nuestro entendimiento puede descubrir en todo ser, objeto de su conocimiento, una referencia analógica al Primer Ser, implicada por aquél, como a su Primer Principio de analogía entitativa ¹³⁸.

De hecho, por nuestra limitación ontológica, nos enfrentamos con seres limitados, como únicos objetos posibles de nuestro conocimiento directo, según las posibilidades de nuestra propia naturaleza. Tenemos conciencia de que el entendimiento humano con sus solas fuerzas naturales limitadas no puede alcanzar el modo infinito del Primer Ser en sí mismo ¹³⁹. Pero también tenemos conciencia de la diferencia que hay entre las perfecciones ontológicas que vemos en el mundo y el modo limitado de ser que revisten en él ¹⁴⁰. Y así, en un razonamiento analógico, podemos atribuir al Ser Infinito que es Dios las "perfecciones absolutas" que vemos en este mundo, conscientes también de que se realizan en él de un "modo infinito". Sólo de esta manera conocemos a Dios con nuestro entendimiento natural por medio de los seres de este mundo, que son con toda propiedad el objeto "in quo" conocemos al Primer Ser ¹⁴¹.

La etapa teológica —Teodicea o Teología natural— es la última en el proceso del conocimiento humano, y corresponde a la más perfecta de todas las

¹³⁶ V. S. *Th.*, I, 85, 3; v. también "How the material changing world can be an object of metaphysical knowledge", en *XV Congreso Internacional de Filosofía*, v. 5, págs. 565 ss.

¹³⁷ S. *Th.*, I, 2, 3; I, 44, arts. 1, 2 y 3.

¹³⁸ V. cuarta vía para demostrar la existencia de Dios, S. *Th.*, I, 3, 3.

¹³⁹ S. *Th.*, I, 12.

¹⁴⁰ S. *Th.*, I, 13, 3.

¹⁴¹ Véase la explicación de este planteamiento de la Metafísica a partir de ese objeto "in quo" en "Ontology, Gnoseology, Theology, Three Steps of Metaphysics", en *Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario*, Roma, 1974.

ciencias humanas, como diría Aristóteles¹⁴². Ciertamente, Aristóteles no desarrolló toda esta teología natural como lo hizo la filosofía cristiana. Pero importa también diferenciar esta teología filosófica cristiana de la teología cristiana. La primera estudia a Dios, siempre por medio de los seres que vemos en el mundo. La segunda lo estudia partiendo de las enseñanzas de la revelación divina. La primera utiliza como principio de conocimiento subjetivo nuestra pura razón natural. La segunda, tiene su origen en la Fe. Mas ésta sobrepasa ya el objeto de la pura filosofía.

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ

¹⁴² V. *Met.*, 983 a 5-10; 1026 a 19-22; 1064 b 1-4.

FILOSOFIA DEL DESARROLLO *

LA CULTURA COMO DESARROLLO INTEGRAL HUMANO

1. — *El desarrollo de los seres materiales.*

Los seres materiales carecen de conocimiento intelectual: no saben que son, ni tampoco que las cosas circundantes son; mucho menos saben lo que ellos y los otros son. Hasta la vida puramente fisiológica de las plantas, el desconocimiento es total. Los animales poseen un conocimiento sensitivo, con el que aprehenden su propio ser y el ser de las cosas, pero de un modo puramente fenoménico y concreto, sin de-velar el *ser* del objeto ni el *ser* del sujeto y, por consiguiente, sin llegar a la conciencia expresa de que ellos y el mundo realmente son. Sólo alcanzan una dualidad intencional vivida, pero no profundizada ni de-velada en el plano del *ser*.

Por la misma razón, por esta carencia del descubrimiento del ser subjetivo y objetivo, todos estos seres carecen de la visión del *bien como bien* y del fundamento consiguiente de la libertad: están sometidos al *determinismo causal*, su actividad está regulada por leyes necesarias: físicas, químicas, biológicas e instintivas; no pueden obrar sino del modo con que están predeterminados; el cauce de su actividad es inexorablemente siempre el mismo.

De aquí que el desarrollo de estos seres sea un desenvolvimiento de la actividad individual o específica de un modo ordenado y admirable dispuesto por el Divino Autor, que gobierna al mundo. Más aún, el Creador no sólo ha impreso la ley natural en cada individuo, sino que, con la combinación de esas leyes, ha organizado el mundo como un todo ordenado y armónico, como un *cosmos* o *uni-versus*.

Sin embargo, por otra parte, este modo maravilloso con que cada uno de los entes materiales y su conjunto están ordenados, es siempre el mismo. La actividad de cada uno de ellos y del cosmos en su conjunto se desenvuelve por el cauce inexorable de las leyes impresas en ellas por su Divino Autor.

* Trabajo presentado en la III Semana Internacional de Filosofía, de la Sociedad Brasileña de Filósofos Católicos, celebrada en Bahía del 17 al 23 de julio de 1976.

En este mundo material sólo cabe un desarrollo como mero desenvolvimiento o crecimiento natural del mismo por la actividad dentro de los límites predeterminados por las leyes naturales.

En cambio, no cabe en los seres materiales un desarrollo expresamente tal como un acrecentamiento o actualización del ser, *inédito*, enteramente nuevo, que trascienda y vaya más allá del mero desenvolvimiento natural de las causas necesarias.

Tal desarrollo propiamente tal sólo es posible por la intervención de la causa espiritual del hombre, que actúa sobre sí mismo y sobre las cosas.

2. — *La actividad espiritual específica del hombre.*

a) *La inteligencia*

A diferencia de los entes mundanos, el hombre es un ser específicamente *espiritual* y, por ello, *inteligente y libre*.

Mediante su inteligencia, el hombre aprehende el *ser* de las cosas y su *propio ser*. Sabe que él es él y que las cosas son; más aún es capaz de preguntarse sobre el ser o esencia de las cosas, sobre *lo que* ellas son, y sobre *lo que* él realmente es.

Por esta presencia intencional del *ser del objeto* en el *ser del sujeto* —en el acto cognoscente del ser del sujeto— el intelecto aprehende consciente y expresamente la dualidad real del sujeto y del objeto, con lo que el hombre logra *conciencia refleja* o expresa de su *ser* —su *yo*— distinto del *ser* de las cosas. El *mundo* y el *yo* comienzan como a *ser de nuevo* en el ámbito luminoso del acto de entender: en su seno coexisten intencionalmente el doble *ser* del sujeto y del objeto, de-velado y presente el ser del objeto al ser del sujeto.

En el ser de las cosas y en el propio la inteligencia descubre también el modo con que este ser actúa y sus efectos y a la vez las relaciones entre diversos entes, con la posibilidad consiguiente de transformarlos en nuevos entes más adecuados al servicio del propio hombre; y descubre además en el suyo propio las exigencias ontológicas, el *deber ser*, que él ha de realizar por la intervención de su decisión libre para alcanzar su propio perfeccionamiento.

b) *La voluntad libre*

Por su libertad, el hombre posee un segundo dominio directo sobre la actividad de su propia voluntad y, desde ella, sobre su inteligencia y también sobre su actividad corpórea y, a través de la misma, sobre las cosas del mundo circundante.

La libertad pone al hombre en posesión de sí y del mundo, en pasos cada vez más penetrantes, más capacitados para modificar la realidad material de las cosas y la espiritual propia.

3. — El verdadero desarrollo.

Por este dominio sobre sí y sobre las cosas, logrado por la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad libre, el hombre es capaz de un *auténtico desarrollo* o perfeccionamiento del ser propio y del mundo, de un aumento del *ser* o *bien* en ellos, más allá del desenvolvimiento natural de las cosas. Así como Dios con su Inteligencia y su Voluntad libre crea el mundo desde la nada, el hombre, con su intervención inteligente y libre obtiene nuevos modos de actuar y nuevos modos de ser, acrecienta el *bien —o ser—* en las cosas y en sí mismo, *crea* un nuevo mundo, propio y exclusivamente suyo, que continúa, amplía y perfecciona el mundo natural, y que le permite ir más allá y sobrepasar los cauces y el ámbito de la actividad necesaria de las cosas y del propio hombre y conseguir perfeccionar y acrecentar su ser. He ahí el *verdadero desarrollo*. Tal desarrollo tiene su raíz en la inteligencia. En el ser y actividad de las cosas y del propio hombre, ella de-vela la *posibilidad* y en algunos casos el *deber* de acrecentarlos. Bajo su dirección y en unión con ella, la voluntad libre asume la decisión —con obligación o sin ella— de realizarlo.

De ahí que el ser desarrollado, el nuevo ser producido, lleva consigo el sello del espíritu del hombre. Aún en los seres materiales ese *plus* producido por la actividad del espíritu, lleva la impronta de la persona humana, en él se *de-vela* la *intención* y la *realización* humana.

Por esta razón, el desarrollo propiamente tal es siempre un desarrollo causado por el espíritu del hombre.

Más allá o por encima del *mundo natural*, creado por Dios y que, por eso mismo, lleva la impronta divina, nace y hace su epifanía otro mundo, un *mundo nuevo*: el mundo de la *cultura* o *humanismo*, constituido sobre aquel mundo natural por el espíritu del hombre y que lleva, por lo mismo, la *impronta de su espíritu*.

4. — La cultura, realización del desarrollo.

Desde su espíritu con su inteligencia y voluntad libre, sin transgredir las leyes naturales antes sometándose a ellas y aprovechándolas, el hombre *transforma* las cosas y su propio ser para acrecentar en ellos su ser o bien con una finalidad, la cual, en definitiva es el propio hombre.

Los seres naturales o el propio ser humano, transformados en busca de un nuevo ser o bien por el espíritu inteligente y libre de la persona humana —a las veces con instrumentos materiales elaborados por el propio hombre— constituyen un *mundo nuevo* y distinto del mundo natural —aunque realizado con entes naturales y con el aprovechamiento de sus fuerzas—, un mundo *exclusivamente humano*, hecho por el hombre y para el hombre: *el mundo del desarrollo o de la cultura o del humanismo*.

Por eso, el *mundo del desarrollo* o del progreso, realización y fruto siempre del espíritu del hombre, coincide y se identifica con el *mundo de la cultura*.

La cultura es la actividad, que desde la raíz espiritual de la inteligencia y de la libertad de la persona humana se proyecta y penetra, de algún modo, en las cosas y en el propio hombre, para transformarlos y acrecentar su ser o bien, en relación y al servicio del propio hombre.

Por la cultura, pues, el *espíritu* del hombre penetra, con la *intención* de la inteligencia y con la *decisión* de la libertad, en las cosas; las cuales son así impregnadas y selladas por él: *humanizadas*. Y otro tanto realiza en su propio ser corpóreo y espiritual.

De ahí que *cultura* y *humanismo* sean lo mismo.

El desarrollo, por consiguiente, se lleva a cabo como una *humanización* del mundo natural y del propio hombre, como un enriquecimiento del mismo realizado por el espíritu.

No hay, pues, desarrollo o progreso auténticamente tal sin cultura o humanismo; más aún, todo auténtico *desarrollo* se realiza por la *cultura* o *humanismo*.

5. — Los sectores del desarrollo o de la cultura.

a) *La actividad artesanal o técnica*

La actividad espiritual del hombre en busca de su desarrollo, puede incidir, en primer lugar, sobre las cosas materiales, en busca de su transformación y enriquecimiento, para convertirlas así en *medios útiles* o más útiles al servicio de la vida material y espiritual del hombre.

Tal la actividad técnica. Realizada con el propio cuerpo —con sus manos, principalmente— y luego con los instrumentos materiales así elaborados, el espíritu se aplica a las cosas materiales y, aprovechando sus propias fuerzas, las encauza y conduce a nuevos niveles de perfeccionamiento y de utilidad. Esta actividad técnica, que aun siendo material tiene siempre su raíz en el espíritu, se realiza con instrumentos materiales.

Sin embargo, la técnica reside ante todo en la inteligencia práctica enriquecida con la *virtud del arte*, que capacita de un modo permanente al hombre a realizar tales transformaciones en los entes materiales, que los adecuen al fin y utilidad propuestos. Quien posee esta virtud es un *buen artesano* o un *buen técnico*, desarrollado el mismo con esta virtud, con la cual de un modo permanente es capaz de realizar las obras de artesanía o de técnica: los *artefactos*.

Esta actividad desarrollada sobre las cosas materiales para elevarlas a nuevos grados de perfeccionamiento útil, no dados por la naturaleza, y que proceden, en su origen, de la *virtud artesanal o técnica*, se *valora* inmediatamente con la consecución del fin presignado: que se consiga, en mayor o menor

perfección, la transformación útil intentada. Así una mesa será más o menos buena, en la medida en que se adecua al fin que se le asigna.

Esta actividad y virtud técnica no se detiene en los seres puramente inorgánicos, se extiende a los seres vivientes, a las plantas, a las que logra mejorar en sí mismas y en su producción: toda la técnica de la genética y de la agricultura, en general.

La acción técnica se extiende también a los animales, con el perfeccionamiento de las razas y el aumento de su producción, e incluso con la destrucción de los mismos, cuando son dañosos. Incluye la *domesticación* de los misms, con el fin de someterlos mejor al servicio del hombre.

La economía en toda su complejidad, forma parte de uno de los sectores más importantes del desarrollo material, la acumulación y perfeccionamiento de los bienes materiales pertenece a la actividad de la cultura técnica, bien que más que ninguna otra, ella está subordinada e integrada en una cultura moral, más aún, considerada integralmente forma parte de ella (cfr. n. 7).

Sin embargo, ya que toda la actividad técnica y económica, y los entes elaborados por ella, tienen como fin el servicio del hombre, en un marco superior de valoración humana o moral, según veremos en seguida (n. 7), absolutamente valdrán en la medida en que aquella actividad y sus frutos sirvan o no al bien del hombre. Así un instrumento de destrucción de la humanidad podrá estar perfectamente adecuado a ese fin —técnicamente perfecto— y, sin embargo, en última instancia, será absolutamente malo, como opuesto al bien del hombre.

5. — *Los sectores del desarrollo o de la cultura.*

b) *La actividad artística*

El hombre con su actividad transformadora de las cosas no se detiene en el desarrollo técnico en busca de medios útiles. Desde sus primeros pasos en la historia, se advierte un intento de convertir en *bellos* los artefactos útiles. En las cuevas de Altamira —20.000 años antes de Cristo— el hombre *hermosea* ya su habitación con la pintura de los bisontes en el techo.

Por la *virtud intelectual del arte* propiamente tal, el hombre enriquece su propia actividad espiritual y corporal para adquirir la capacidad, de un modo permanente, de desarrollar o transformar las cosas en bellas.

Es cierto que el verdadero artista recibe de Dios una serie de cualidades: intuición creadora y sensibilidad, etc. que le confieren y configuran su *vocación* de tal.

La virtud del arte, en cambio, no crea ni sustituye esa vocación, esas cualidades constitutivas de auténtico artista; su papel es más modesto bien que también importante. Ella confiere al que ya es artista los hábitos que lo capacitan para realizar bien la factura artística: un poema bien elaborado, una pintura o escultura adecuadamente realizada.

Porque la actividad artística —supuesta la inspiración— confiere la habilidad para poder desarrollar y exponer adecuadamente la belleza en el mundo, para poder enriquecer las cosas materiales con el don de la hermosura.

Como en la técnica, también en el arte, la norma valorativa inmediata finca en la consecución de la realización de la obra bella y en la medida exacta de tal realización.

Sin embargo, como en la técnica, en una instancia superior humana o moral, también el valor de una obra de arte se mide por su contribución al bien del hombre, en que su contemplación enriquezca al hombre en su espíritu, sin dañarlo moralmente. Una obra bella, cuya contemplación pudiera dañar el bien humano o moral, aunque realmente fuese bella, en suprema instancia sería mala, por cuanto daña al hombre como hombre.

7.—*Los sectores del desarrollo o de la cultura.*

c) *La moral*

La actividad espiritual del hombre puede y debe aplicarse al enriquecimiento de su propia vida espiritual, comenzando por su voluntad libre.

Sabido es que el hombre por su voluntad o apetencia espiritual busca el *bien*, el bien específico suyo, el bien que lo hace *bueno como hombre*, el *bien moral*.

Sin embargo, por sus pasiones el hombre está inclinado al bien deleitable, al goce de los sentidos, goce que él ha recibido para asegurar su desarrollo individual y el desarrollo de su especie. El peligro está en que el hombre, atraído por tales goces, los adopte desvinculados de su verdadero fin y del consiguiente bien humano o moral.

En cada caso, el hombre puede sobreponerse y evitar la búsqueda de ese bien sensible, para lograr su bien moral. Pero es tal la inclinación a tales goces deleitables —la *concupiscencia*—, que está continuamente expuesto al quebrantamiento del precepto y a la consiguiente pérdida del bien moral, más aún, a adquirir, con la repetición de estas faltas, una inclinación inveterada a esos bienes deleitables prohibidos, es decir, a *adquirir el vicio*, que hace mucho más difícil el sometimiento de la voluntad a la ley moral, en que consiste el desarrollo humano.

Para dominar estos apetitos sensibles de un modo permanente y, de este modo, disponer de la libertad sin dificultad para el cumplimiento de la ley moral, es preciso crear los hábitos o *virtudes morales*. La virtud fundamental o cardinal de la *templanza*, implica otras, como la *sobriedad y la castidad*. Con ella de un modo habitual, la libertad es señora del apetito, con lo cual fácilmente obra conforme al bien moral.

Otro tanto debe decirse del miedo para afrontar las dificultades opuestas al bien moral o humano. Para que la libertad posea un señorío permanente so-

bre tales pasiones, debe enriquecerse con la virtud cardinal de la *fortaleza* y con otras virtudes subordinadas a ella. Dominado de un modo habitual por ella el temor a afrontar las dificultades, la libertad queda expedita para realizar el bien moral, al que naturalmente está inclinada.

Por su egoísmo, el hombre es proclive a buscar su bien, a costa del bien de los demás. Para tener un dominio permanente sobre él, se necesita de la virtud cardinal de la *justicia*, que lo inclina a dar habitualmente a cada uno lo suyo, *su derecho*: al Estado —*justicia legal y social*—, el gobernante a los súbditos —*justicia distributiva*— y a los individuos —*justicia conmutativa*—. Cuando un hombre tiene esta virtud de la justicia, su voluntad está inclinada de un modo habitual a dar a cada uno lo que le pertenece. Entonces le resulta fácil ordenarse a su bien moral sin impedimentos y desarrollarse así como hombre.

Y como todas estas virtudes ejercen de un modo habitual un dominio sobre los apetitos sensibles, necesitan a su vez que la inteligencia les de la justa medida de su intervención para que no se excedan ni en más ni en menos. Cuando la inteligencia está enriquecida con esta virtud de la *prudencia*, es capaz de poner racionalidad —*el justo medio entre dos excesos*— de un modo permanente en los apetitos, ya enriquecidos y ordenados con las virtudes morales.

En posesión de estas cuatro virtudes cardinales —con las demás virtudes subordinadas a ellas— el hombre queda moral o humanamente ordenado a su bien, es decir, es *humanamente culto* o, en otros términos, está encauzado de un modo estable a un desarrollo humano: está *moralmente desarrollado*.

En esta cultura o desarrollo moral se ubican otras actividades humanas, que se afincan en aquélla como en su fundamento y de ella toman la savia que las anima y estructura: la actividad *jurídica, económica* —en cuanto desarrollo del hombre para procurarse los bienes materiales—, *política y social* en general. Ellas, en un plano más determinado, completan el desarrollo o cultura de la actividad práctica, que siempre está informada por la moral.

8. — Los sectores del desarrollo o de la cultura.

d) La cultura de la inteligencia

La inteligencia está naturalmente ordenada a la verdad como su bien. Sin embargo, la verdad está muchas veces oculta y su acceso a ella resulta difícil. Por otra parte, las pasiones inclinan al hombre a determinados bienes que pueden no ser buenos para él. La inteligencia, que debe discernir el verdadero bien del que no lo es, puede ser obnubilada por estas pasiones y descarriarse. Es cierto que en cada caso ella puede imponer su esfuerzo para no dejarse determinar sino por la luz evidente de la verdad trascendente. Pero ante tantas di-

ficultades, repetidas en muchas ocasiones, la inteligencia puede fácilmente extraviarse y caer en el error, y conducir al hombre al mal.

La cultura o desarrollo de la inteligencia consiste en adquirir las *virtudes intelectuales*, las cuales de un modo habitual la enriquezcan y capaciten para dominar tales dificultades y no dejarse determinar sino por la *evidencia* de la verdad y sólo por ella.

Además de las virtudes intelectuales antes mencionadas, del *arte y la prudencia*, que encauzan la actividad práctica del hacer técnico y artístico y del obrar moral (cfr. n. 5, 6 y 7), las virtudes intelectuales del *hábito de los principios, de la ciencia y de la sabiduría*, ordenan de una manera habitual la inteligencia a la verdad, en la búsqueda de los primeros principios —hábito de los *principios*— en el raciocinio recto en busca de la determinación de las causas inmediatas —hábito de las *ciencias*— y en el del que se busca señalar las causas últimas —hábito de la *sabiduría o filosofía*—.

Todos estos hábitos enderezan de un modo habitual a la inteligencia hacia la verdad, alejándola permanentemente de los peligros de errar. Los mismos fortalecen y limpian la mirada contemplativa de la verdad, de la *inteligencia*.

El desarrollo o cultura de la inteligencia no consiste, pues, en saber muchas cosas, sino en *saber pensar bien* sobre las cosas, el hombre y Dios, es decir, en estar enriquecido con las virtudes intelectuales, que confieren al entendimiento el poder o capacidad de tener limpia su mirada para no ver sino la verdad y, consiguientemente, en poderla develar con su propio esfuerzo, alejando el peligro de la fascinación del error.

9. — *El desarrollo o cultura humana en toda su amplitud.*

El desarrollo o cultura comprende, pues, dos amplios sectores: uno *material* —técnico y económico— y otro *espiritual* —artístico, moral, científico y filosófico—.

Un desarrollo puramente técnico y económico sin desarrollo espiritual de la persona y la sociedad, sería trunco y, en definitiva, no constituiría un desarrollo humano propiamente tal.

En cambio, un desarrollo pura o eminentemente espiritual, sin desarrollo material, al menos suficiente, sin dejar de valer por sí mismo, sería incompleto, ya que el hombre no sólo es espíritu sino también materia.

Por eso Su Santidad Paulo VI en la encíclica "*Populorum Progressio*" afirma: "El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre" (n. 14).

El Papa se refiere también a la escala de valores, que debe respetarse para el logro de un auténtico humanismo o desarrollo humano, así como también al

desorden que engendra un trastrueque en la realización de los mismos: "Este crecimiento personal y comunitario se vería comprometido si se alterase la verdadera escala de valores. Es legítimo el deseo de lo necesario, y el trabajar para conseguirlo es un deber (...). Pero la adquisición de los bienes temporales puede conducir a la codicia, al deseo de tener cada vez más y a la tentación de acrecentar el propio poder (...). La búsqueda exclusiva de poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su grandeza, tanto para las naciones como para las personas. La avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral". Por eso añade el Papa: "Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para ese mismo desarrollo se exigen más todavía pensadores de reflexión profunda, que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno encontrarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar en toda su plenitud el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas" (n. 18 y 19).

El mismo Pontífice señala las condiciones humanas que marcan el orden jerárquico de valores, cuya realización implica un desarrollo auténticamente humano y, más allá de él, sobrenatural cristiano (n. 21).

Retomando la doctrina tradicional filosófico-teológica de la Iglesia, especialmente de Santo Tomás, Paulo VI quiere trazar las líneas de un verdadero y auténtico desarrollo humano, para instaurar lo que el llama "*un nuevo humanismo*", nuevo frente a los falsos humanismos materialistas, existencialistas e inmanentistas contemporáneos.

Este humanismo integral humano consiste en el desarrollo armónico y jerárquico de los distintos sectores de la cultura, de acuerdo al orden de la jerarquía de valores.

10. — *El orden jerárquico de los sectores del desarrollo de la cultura.*

Los sectores de la cultura, antes mencionados, se presentan subordinados el uno al otro, por la misma índole de cada uno en relación con su finalidad última, que es el hombre esencialmente ordenado a la Trascendencia divina. Todo el desarrollo o cultura está al servicio del hombre, a su vez ordenado a Dios, como a su último Fin, en cuya consecución encuentra su propia plenitud humana.

En efecto, el hacer *técnico y artístico* se ordena a perfeccionar las cosas materiales al hacerlas útiles y bellas. La perfección de la técnica y del arte reside precisamente en lograr, en mayor o menor grado, tales fines. Pero, en última instancia, el hombre hace útiles o bellas las cosas para que le sirvan, para realizar y acrecentar su propia perfección humana. Quien hace una máquina o pinta un cuadro, lo hace para el bien —útil o bello— del hombre.

Por consiguiente, cuando la actividad técnico artística por sus productos atenta contra la perfección humana, pierde su valor de desarrollo o cultura propiamente tal. Una actividad o factura, al no alcanzar su fin último, desvinculada y aun contraria al perfeccionamiento humano, pierde su carácter de desarrollo o cultura aunque valga como factura técnica.

Otro tanto sucede con las actividades jurídicas, económicas, políticas y sociales, las cuales pierden su valor de cultura o valor humano, cuando están desprovistas de un sentido humano o moral. Una política maquiavélica podrá estar bien organizada para el fin que se propone, pero es *mala por los medios* adoptados, que atentan contra el bien humano o moral. Un desarrollo económico de la producción de bienes, perdería su valor definitivo humano, si no estuviera ordenado, en última instancia, al bien del hombre y de la sociedad.

A su vez todo el sector del obrar moral ha de integrarse en la actividad contemplativa de la verdad de la inteligencia, ya que toda moral se ordena a dirigir al hombre a su perfección, en una aproximación sin descanso hacia la consecución definitiva de su último Fin, que es Dios.

Ahora bien, esta consecución de Dios —y los pasos dados en la vida presente en preparación a ella— se logra por la aprehensión o posesión de Dios por medio de la inteligencia. La voluntad con la actividad moral prepara y aproxima al hombre a esa posesión. Por naturaleza aproxima al bien ausente o se goza del bien poseído, pero no es aprehensiva del bien. Misión reservada a la inteligencia, capaz de posesionarse del bien y, en última instancia, de Dios, como Verdad infinita.

Aun en este mundo, la vida moral recta —sobre todo en la cima de la mística cristiana— conduce al alma a la contemplación de Dios, a fijarlo en El, alejada del pecado, en la antesala de la contemplación beatificante del cielo.

Por eso, una moral puramente normativa, desvinculada de Dios —a Quien se llega por la contemplación— podría acabar en un moralismo estéril y farisaico, que dejaría de ser cultura o desarrollo moral. Baste recordar la moral del “deber por el deber”, puramente formal, de Kant, a la que Max Scheler con razón llama, por eso, “moral farisaica”, moral que no confiere la plenitud humana en el amor del Bien, aún en el caso de que hubiera alguno capaz de cumplirla.

11. — *La actividad religiosa, cima del desarrollo de la cultura.*

Por todas las dimensiones del espíritu, la persona está ordenada a Dios: Verdad, Bondad y Belleza, como a su supremo Fin.

Los sectores mencionados de la cultura o perfeccionamiento humano del propio hombre o de las cosas en relación con él, jerárquicamente ordenados, conducen a la consecución imperfecta de ese Fin trascendente divino y a una preparación para su consecución definitiva, más allá de la vida presente y de la cultura misma, en la eternidad. De aquí que el desarrollo o cultura je-

rárquica del hombre asuma en su término un carácter y una dimensión eminentemente religiosa.

La religión se instaura, pues, también en el tiempo, se coloca en la cima de la cultura, como el fin a que ella conduce, porque, al desarrollar al hombre, no lo puede hacer sin la consecución paulatina de su perfección en dirección a su perfección plena en la posesión de Dios. Por eso, toda cultura, al conferir al hombre su perfeccionamiento en el tiempo en vista a la consecución de su plenitud humana, más allá del tiempo, no tiene sentido y no puede organizarse sin esta connotación esencial y suprema a Dios su último Fin, en cuya posesión precisamente se realiza dicha plenitud.

De aquí que la cultura se organice como una dimensión esencialmente religiosa, con lo cual cobra todo su cabal sentido en sí y en cada uno de sus sectores. Por eso también desde sus primeros pasos de la técnica y del arte, y más todavía en los siguientes de la vida moral e intelectual, aun sin pensar en este Fin divino y aun sin conciencia de esta orientación esencialmente religiosa, la religión está presente y es la que la anima, la mueve y la conduce, ya que los valores de verdad, bondad y belleza por ella buscados, sólo son y tienen consistencia por la participación de la Verdad, Bondad y Belleza de Dios. Aun sin saberlo el poeta, busca la Belleza infinita, el virtuoso la Bondad infinita y el sabio la Verdad infinita. Si se suprimiese esa Meta divina y religiosa ni el arte ni la moral ni la investigación científica tendrían sentido. Aun el primer paso de la cultura, la técnica, perdería su cabal sentido sin esa Meta divina, porque la utilidad por ella buscada es para servir al hombre, abierto esencialmente a Dios, como a su supremo Bien.

12. — *La humanización del hombre, ordenado a Dios como a su Fin supremo: síntesis del desarrollo o cultura.*

El desarrollo o cultura penetra en el mundo por el hombre, quien, por su espíritu encarnado, modifica el curso natural de las cosas materiales y de sí mismo en su ser y actividad corpórea y espiritual.

Esta transformación o desarrollo con sus metas propias, lleva la impronta de su autor y llega hasta donde llega la intervención espiritual de su inteligencia y de su libertad.

De aquí que, así como el hombre es una unidad sustancial de cuerpo y espíritu, específicamente espiritual, ordenada por todas las aberturas de su espíritu esencialmente a Dios, como a su Fin último o Bien supremo, también la cultura se organiza en las diversas dimensiones de su espíritu, ordenadas a la búsqueda de Dios.

En tal sentido, el desarrollo de los seres materiales, es decir, de la utilidad por la técnica y de la belleza por el arte, subordinadas al desarrollo del bien humano por la moral y de éste subordinado al desarrollo de la contemplación

de la verdad, se organiza como un camino ascensional en busca de una Belleza, Verdad y Bondad identificadas en Dios, y hacia las cuales está el hombre esencialmente ordenado por su espíritu, y por las cuales son aquella belleza, verdad y bondad, inmediatamente intentadas por los primeros pasos de la cultura.

El auténtico desarrollo se cumple como una realización jerárquicamente ordenada de los sectores de la cultura o humanismo por la conquista de los valores de belleza, verdad y bondad, en busca de la Meta divina de la Belleza, Verdad y Bondad infinitas, más allá del desarrollo y de la cultura misma, es decir en la plenitud humana por la posesión de Dios en la eternidad.

Todos los aspectos del auténtico desarrollo se integran e identifican en la actividad espiritual del hombre esencialmente ordenada a Dios.

El desarrollo y la cultura son la obra del hombre en la vida temporal, pero en busca de su Fin trascendente divino, más allá del tiempo. Los pasos del hombre en el tiempo hacia el Dios de la eternidad, son precisamente los pasos del desarrollo o cultura. La cultura no es sino el recorrido del ser corpóreo espiritual finito en busca de su Fin o Bien trascendente infinito.

No hay, pues, auténtico desarrollo o cultura, sino en este perfeccionamiento jerárquicamente ordenado en las cosas y en el hombre, mediante la penetración del espíritu de éste en ellos, en busca de la consecución de los valores de belleza, verdad y bondad y, en última instancia, en busca de Dios que las realiza en plenitud.

Los límites del desarrollo son los límites de esta penetración humanista o, brevemente, del humanismo.

Y, porque el hombre es corpóreo, persiste en la existencia de un modo sucesivo, es decir, es *temporal*. Y, porque es *espiritual* posee un doble dominio sobre esa duración temporal, a la que unifica en su sucesión, por la *inteligencia* que en su acto la comprende o abarca en su presente, pasado y futuro, y por su *libertad*, que decide con señorío de su actividad y ser temporal.

Y, porque es temporal y diluido en la duración, y a la vez dueño de su ser y actividad temporal por su espíritu, que lo aúna en su inteligencia y voluntad, es un *ser histórico*. Sólo un *ser corpóreo* —y por eso *temporal*— y a la vez *espiritual* —y por eso dueño de su actividad y de su ser— es *histórico*.

De aquí que el desarrollo o cultura del hombre en su vida del tiempo es *esencialmente histórico*, hijo de un espíritu encarnado.

La cultura es el desarrollo temporal e histórico por la penetración del espíritu encarnado del hombre en las cosas y en su propio ser, por la realización creciente de la belleza, verdad y bondad en la *historia*, en busca de la Belleza, Bondad y Verdad infinitas, en cuya posesión el hombre cesará de perfeccionarse y desarrollarse con la actualización plena de su ser en la Eternidad, más allá del tiempo y de la historia y más allá, por ende, del desarrollo o de la cultura misma.

NOTAS Y COMENTARIOS

PLATÓN: FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Es de la esencia de la filosofía el ser paradójica, aunque esto es manifiesto en distintos grados y maneras en los diversos sistemas. El platonismo es un buen ejemplo de esto: sus grandes intuiciones van enlazadas con grandes aporías, capaces de atemperar el entusiasmo de los más fervientes neófitos. Y uno de sus principales atractivos y fuente de su incesante renovación reside cabalmente en esa unión de afirmaciones fundamentales, que parecen responder a lo profundo del espíritu humano y de contradicciones (paradojas o misterios), que dejan perplejo a quien buscaba una coherencia y claridad racional completa... Vayamos a la cosa: la filosofía platónica es por antonomasia la filosofía de la contemplación; Platón es antes que nadie y por sobre todos el fundador del *bios theoretikos*, y de esto procede su influencia enorme no sólo en la filosofía, sino en toda la vida espiritual de Occidente. Pero, al mismo tiempo que Platón consagra la primacía indiscutible de la vida contemplativa nos afirma que ésta es esencialmente política; que sólo habrá una política adecuada al hombre cuando los contemplativos sean los verdaderos conductores de la sociedad, los verdaderos políticos..., paradoja ésta que también ha sido grandemente fecunda en nuestra historia.

No sabemos si estas o parecidas reflexiones hicieron surgir el libro de Rainer Thurnher, *Der siebte Platonbrief, Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*,¹ pero, si constituyen su centro, que es de candente actualidad. ¿Cómo puede decirse que aquella filosofía que quiere anegarse en la pura contemplación del Bien Absoluto sea esencialmente una filosofía política? ¿Puede acaso ser siquiera en algún grado...? R. Thurnher se enfrenta con toda decisión con esta gran paradoja y nos da una exposición del pensamiento platónico en la que la sustancia política surge de la entraña del mismo; la oposición entre filosofía y política se resuelve casi en una identidad. Vale la pena hacer un recuento un tanto pormenorizado y una evaluación de las ideas del autor, que significan un intento valiente, audaz de llegar a la esencia del pensar platónico.

I

Comencemos advirtiéndolo algo que está ya en el título de la obra: el tema es analizado tan sólo en el ámbito de la *Carta Séptima*. Esta ha sido objeto de

¹ RAINER THURNHER, *Der siebte Platonbrief, Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*. Monographien zur Philosophischen Forschung, Band 125, Meisenheim am Glan, 1975.

múltiples estudios, pero el presente adquiere características singulares. La generalidad de los autores miran la *Carta Séptima* como fuente importante de la (auto) biografía y (auto) apología de Platón o documento de la historia de su tiempo; desde Wilamowitz se explotó con éxito este filón, que contribuyó notablemente a darnos una imagen del filósofo llena de vida, enmarcado en las crisis de su tiempo y como emergiendo de ellas. R. Thurnher no va por este camino; el subtítulo de su trabajo lo señala con claridad: es un *Intento de una comprensiva interpretación filosófica*. En realidad, a primera vista, la *Carta*, fuera del *Excursus* filosófico, es un extenso relato del viaje y vicisitudes de Platón en Sicilia, bajo el reinado de Dionisio, y por otra parte, la “disgresión filosófica” no parecería concordante del todo con las doctrinas de los Diálogos. Thurnher revierte la cuestión: estamos ante un documento fundamental para penetrar el sentido esencial del pensamiento de Platón y el conocido *Excursus* ilumina ese sentido.

Tal orientación central debemos encontrarla en la vida vivida por Platón. El sentido de la filosofía de Platón nos la dará por de pronto el análisis de la génesis de la misma en el alma del filósofo. Y esto es lo que nos manifiesta antes que nada la célebre *Carta*, pues, este pareciera ser su objetivo. Thurnher, siguiendo el documento, encuentra el origen de la especulación filosófica del gran ateniense en su *voluntad de colaborar en forma eficaz y concreta en la reconstrucción de su patria*. Para Platón, hijo de Atenas, no existe el hombre que no sea ciudadano; a la esencia del hombre pertenece el ser “político”, el interesarse vitalmente por la polis. Esta conciencia, que debía ser la de todo ateniense, es más viva en Platón, retoño de vieja y gloriosa estirpe de la ciudad y predestinado así por su cuna a la acción política. Cuando, en su juventud debía entrar a ella, los tiempos eran malos en verdad. Alrededor del 404 Esparta había derrocado la democracia radical en Atenas e instaurado la tiranía de los Treinta. Entre ellos no solo había conocidos, sino también parientes de Platón, que quisieron atraer al brillante joven a su partido. Platón se dio un tiempo para ver cómo se encaminaban las cosas. Y resultó que los llamados nobles cayeron en el uso de los métodos más innobles; Sócrates mismo y mucha gente inocente como aquél fue perseguida. La expectativa de Platón había sido frustrada. En el año siguiente es restablecida la democracia. Soplan vientos nuevos. ¿Se decidirá el brillante joven ateniense a entrar en la arena política? Vuelve a esperar, pues las cosas tampoco están ahora del todo claras ante su conciencia. Y sucede entonces lo tremendo, lo que parece ser objeto de la experiencia más terrible y dolorosa de su vida: Sócrates es condenado; Sócrates es muerto. Algo así como si la justicia encarnada hubiera sido extirpada como injusta. Tal golpe aparta definitivamente a Platón de mezclarse en la porfía, en la “acción política”, pero, lo empuja a la vez a pensar en los por qué del desastre que se viene desarrollando ante sus ojos. Y ante esta reflexión aparece con meridiana claridad que las dos formas más prestigiosas y, al parecer opuestas, de la organización socio-política, el dominio reaccionario de los aristócratas y la democracia radical de los revolucionarios, adolece de la misma corrupción: el desprecio de las leyes. Ahora bien, la polis, como el cosmos, es un gran organismo viviente; los individuos que la componen no pueden menos de seguir el destino de aquélla: su salud o su enfermedad, su crecimiento o su degeneración. A una sociedad enferma o depauperada hay que curarla en su totalidad, en su unidad orgánica; solo así sus miembros podrán llegar a su plenitud y felicidad. Esta es entonces, la pregunta capital y acuciante para el generoso joven que es Platón: ¿Cuál es el medio que podrá llevar a su cura-

ción al organismo socio-político ateniense? Excluido el camino de la violencia (que aquí como en el *Critón* se rechaza terminantemente) y poco esperanzado de que venga una coyuntura casi milagrosa en la que los ciudadanos se decidan a cambiar de rumbo, llega a la conclusión de que sólo fijando en forma nítida e incontrovertible *lo que es justo* para la comunidad y los individuos, se podrá marchar en la dirección debida; pero descubrir con toda precisión y certeza lo que es justo, lo que corresponde es algo que sólo puede hacerlo la filosofía, cuando es verdadera, *genuino amor* a la verdad. Consiguientemente: "No cesarán los males para el género humano hasta que los filósofos auténticos gobiernen los Estados, o los que detentan el poder en las ciudades, por una divina disposición, se conviertan en verdaderos filósofos" (326 b). Célebre frase que establece el "reinado de los filósofos".

II

Ella se toma frecuentemente, nos dice Thurner, como el principio teórico generador del sistema platónico, pero, en realidad es su vértice. Que el platonismo es esencialmente "político", que tiende a la recta ordenación de la polis y del hombre, parecería que es una afirmación común, que no va mucho más allá de las equilibradas interpretaciones de Stenzel o de Jaeger, que ven el sistema platónico como fundamentalmente "pedagógico". Lo que singulariza la posición de Thurnher no es su afirmación de que el platonismo es sustancialmente político, sino la interpretación que hace del pensamiento del filósofo para llegar a su esencia política. Después de extraer la conclusión básica de la intención política del pensar platónico en razón de su génesis o inserción viva en los acontecimientos vividos por el mismo filósofo, se analiza en un nuevo capítulo (tercero) "El sentido del reinado de los filósofos". Este sentido para Thurnher está determinado por la misma historia, o, mejor, por la visión o filosofía de la historia que presenta Platón; la decadencia de la polis, la ruina de las costumbres de aquellos días es encuadrada y analizada dentro del cuadro total de la evolución histórica. En una primera etapa vivían los hombres sin cuidado bajo la dirección de los dioses bienaventurados. Pero, éstos pronto dejaron en las manos de los hombres su propio destino y el de las cosas; en un principio parece que las cosas marcharon por el recto camino: los mortales continuaron por las huellas divinas y guardaron el orden establecido. Este tiempo feliz, de paz y armonía es el que denomina Platón "tiempo en el que imperaban los usos y costumbres de los Padres". Pero, a poco se fue olvidando el orden originalmente recibido; se fue perdiendo la inserción en la tradición de los Padres, hasta olvidarla del todo. Llega el tiempo de la decadencia, de la ruina de las costumbres y desastres de las sociedades... Pero, no todo es negativo en esta época histórica: los males presentes sacuden y despiertan al hombre y lo llevan a pensar en la verdadera realidad de las cosas; la decadencia constriñe a llevar la mirada a lo que debe ser, al ser verdadero para adecuar al mismo la naturaleza humana. Las catástrofes empujan hacia la "abertura", hacia el conocimiento auténtico y lo empujan a entrar en su propia historia (la bastardilla es de Thurnher), es decir, lo ponen ante la decisión del futuro. Platón no propicia un *retorno* a un estado que regulara su vida "según las costumbres de los Padres", pues tal retorno no haría más que repetir una decadencia más pronta y más profunda. Tal retroceso no es posible, so pena de perder el mismo hombre su puesto en la historia. Así la decadencia y el desastre presente conducen al hombre ante la necesidad de asumir la "decisión",

es decir, de "clavar los ojos sin desviaciones ni ocultamientos en el preciso momento histórico"; y le abre la "abertura", esto es, orienta el conocimiento de acuerdo al lugar y espacio que corresponde a tal situación (p. 35). Con esto obtiene el hombre la posibilidad de realizar una vida humana futura en razón y libertad, si no prefiere permanecer arrastrado por la ceguera de los impulsos e instintos. Aduenarse de esta "abertura" es posesionarse de la capacidad humana de una construcción positiva de la historia, eminentemente superior a un pretendido retroceso a un estado primitivo y perimido... Dejemos de lado la coloración heideggeriana de esta antropología y filosofía de la historia, y recalquemos algo que sin duda pertenece más íntimamente al platonismo: el valor y eficacia de esta posibilidad humana en la marcha socio-política de la historia finca en el conocimiento; colocarse en la "abertura" y decidirse por ella es abrirse al verdadero conocimiento. El conocimiento verdadero aparece así como el centro decisivo de la historia y la "ignorancia como la raíz auténtica de todos los males para los hombres" (336 b), según nos dice la *Carta*. Con esto queda fuera de duda la esencia política del pensar verdadero, el carácter político del sincero amante de la verdad profunda y al mismo tiempo se ve despuntar la peculiar interpretación de Thurnher: de la génesis histórica del pensamiento de Platón a la historización del objeto de su filosofía. Atendamos sus propias conclusiones: "Si Platón supone como acaecidos esenciales cambios en la realidad en el pasado y como posibles en el futuro; si Platón considera la historia como algo en lo que llega a suceder lo esencial de toda realidad en su esencia mudable; si Platón explica la marcha de esa historia; si Platón mismo determina el lugar de su propio pensamiento en la trama de tal historia, será necesario que una discusión con Platón recuerde la siguiente pregunta, si se pretende una respuesta fundamental: ¿Qué es esencialmente considerado hoy lo real? ¿Está constituida esa realidad en forma inmutable con anterioridad o acaece en el curso de la historia? Si hay cambios, ¿cuáles son las épocas fundamentales de la historia? ¿Por qué clase de cambios está separado el lugar de Platón del nuestro en la historia?... " (p. 37).

Las respuestas se irán perfilando poco a poco. Reiteremos la pregunta desde otro ángulo: ¿Cuál es el pensamiento que entraña una dimensión verdaderamente política? Para Platón no hay duda ninguna: el real y verdadero filosofar (*ontos kai alethos philosophhein*). Pero, está claro, nos advierte Thurnher (en el siguiente capítulo sobre la *Determinación de la filosofía según Platón*) que lo que se entiende corrientemente por esta palabra no es lo mismo que entendía Platón; por eso, para evitar equívocos, prefiere traducir las palabras y hablar de "amor a la sabiduría, amar la sabiduría, amante de la sabiduría" por filosofía, filosofar, filósofo. Y este sentido fuerte y profundo de amor es radical para el ateniense, como es expuesto sobre todo en el *Banquete*. Pero, ¿qué es ese amor a la sabiduría? No es un mero "querer tener" la sabiduría; el simple "querer tener" suele ser algo pasajero y algo muy común. El amor que aquí está en juego es algo firme, duradero y algo muy raro. El simple "querer tener" es algo en un modo general de la voluntad humana, siempre fluente e inconstante. El amor es tan poco efecto de un querer como su extinción no depende del querer. El hombre puede ponerse en disposición para la llegada del amor, pero, esta llegada no es producida por la voluntad; el amante se siente como sorpresivamente "encendido por el amor": el amor es un don divino. De aquí el convencimiento de Platón de que el ser o no ser de la filosofía y su influjo en la historia dependen de una divina determinación (*theia moira*). El amor a la sabiduría se apodera del hombre con una po-

sesión íntima, profunda, que vuelca y reordena todo su ser y su hacer hacia ese término: tal amante queda en todo lo que él es vuelto hacia la sabiduría. Esta dirección, en griego, va dicha por el término *exis*, *habitus* en latín: orientación que afecta realmente a la cosa orientada; y este ser orientado alcanza un nuevo *Ethos*, una nueva reestructuración duradera, que lo convierte como en morada (*Aufenthalt*) de la sabiduría. Estas reflexiones no son un puro preciosismo: quieren fijar la importancia radical de la filosofía, que no es un simple menester más del hombre o una ocupación entre otras tantas. Y esta trascendental función que hace al verdadero amante de la filosofía se esclarece con la contraposición del *ethos* y de la *exis* de su antítesis: el sofista. Este es definido por Platón como *philochrematos*, de quien hace el filósofo un acabado retrato. El *philochrematos* no es tan sólo el codicioso, sino “el que todo lo atropella”, porque parece que lo necesita todo, porque está como fascinado por cada una de las cosas y como prendido a ellas. Así, su existencia depende de las cosas en su individualidad y pequeñez. Pero, como las cosas así consideradas no tienen consistencia, el *philochrematos* es quien en realidad se las confiere: el hombre se hace medida de la realidad. Y el hombre medida de las cosas las hace a su talante, las considera y constituye de acuerdo a sus intereses y pasiones. Con esto el sacrosanto y justo orden de los seres queda atropellado y quebrantado. Para Platón la coordinación de los entes es lo santo, lo justo, lo divino; su rompimiento induce lo execrable, lo injusto, una acción sacrilega. El mal —advierte bien Thurnher— no tiene tan sólo una dimensión moral, sino también ontológica. Y su raíz queda bien señalada: el *philochrematos* “es ciego y no ve que sus atropellos son un sacrilegio al orden divino...” (335 b). Con esto se esclarece no poco qué es ser filósofo o verdadero amante de la sabiduría: el filósofo es el que sabe tratar las cosas en forma diametralmente opuesta al sofista. Si éste es “un pobre hombre, que no es dueño de sí mismo, sino que es arrastrado y dominado por sus pasiones” (351 a), el filósofo empieza por ser un hombre libre. Como enseña el *Banquete*, el que es encendido por el amor a la sabiduría, en remolino ascensional, es llevado más allá de todas las cosas particulares al piélago del ser y de la belleza; no queda atado a cosa alguna en particular o en su singularidad, sino que su mirada se dirige a *todas* las cosas y cada una es vista en el lugar que dentro del todo justamente le corresponde. La divina posesión, que es la sabiduría, al dar al hombre ese modo de ser y de conducirse (*exis*, *ethos*) profundo y radical, lo coloca en la abertura solamente desde la cual podrá encontrarse con la esencialidad de las cosas; libera al ser humano de las ataduras de la singularidad de los entes y le da la posibilidad de retrotraer sus avances indebidos al lugar que naturalmente tienen asignado. Sólo desde aquí podrá pensarse que “el mal (*kakón*) tendrá fin para la raza de los mortales” (326 b).

III

Con esto llegamos al punto crucial de la investigación: ¿cuál es el verdadero objeto de la sabiduría? Desde los tiempos legendarios de los Siete Sabios se comprendió que el verdadero conocer era el conocer del *Todo*. Corre desde entonces el apotegma de Periandro: *Meletá to pan*, “ten en cuenta el todo”. Platón retoma este pensamiento no sólo aquí, en la *Carta Séptima*, sino en varios lugares de los Diálogos. Tener presente el Todo no es mirar una por una todas las cosas, sino aclarar cada una de ellas por su remisión o vin-

culación con la totalidad. Esta remisión se hace tratando de ir hacia el ser *alethoos on*, *alethees*, *aletheia*, *ousia*, *physis*, *to tí...* Cualquier estudioso del platonismo sabe que tales expresiones generalmente se las entiende como referidas a las Esencias o Formas separadas, que inmóviles y eternas son el verdadero ser y la verdad —mientras que este mundo de la sensibilidad y el movimiento es el mundo del no-ser, de la generación, de las apariencias. Y de acuerdo a esto, la opinión e interpretación general es que, para Platón el filósofo debe ocuparse del Mundo Eterno, Verdadero y Separado. Thurnher sentencia: “Oscura quedará la relación entre filosofía y política en tal modo de considerar las cosas” (p. 69). Si la filosofía es para Platón esencialmente política hay que buscar una interpretación que cuadre con esta última y vital correlatividad. Y para esto, nada mejor que “dejarnos llevar por las *palabras mismas* que Platón emplea” (ib.: la bastardilla es del autor). Ahora bien el objeto de la sabiduría es llamado preferentemente por el ateniense: *alethos*, *aletheia*. ¿Qué entendía Platón por tales palabras? Thurnher no se contenta con la estereotipada traducción de: lo verdadero, la verdad. Tomando la versión de Heidegger, entiende: lo presente descubierto, lo descubierto... Pero, esto pide una más detenida reflexión. El punto que nos ocupa es fundamental en el *Excursus* filosófico de la *Carta*. Recordemos que para el autor tal *Excursus* no existe como digresión, sino que sus párrafos son como el centro del documento y forman una verdadera introducción a la teoría del conocimiento esencial. Se distinguen aquí cinco grados de conocer: el de la palabra, el de la definición, el que se logra por imágenes o representaciones; el cuarto, que Platón denomina *episteme* consiste en ver la dependencia de los anteriores respecto del último. La limitación e imperfección de los primeros está en que ellos están encerrados en sí mismos, y así carecen de la verdadera perspectiva que sólo se obtiene con la mirada sobre el Todo. Claro que la *ciencia* a su vez debe abrirse al ser esencial, a la *aletheia*, objeto de la sabiduría. Encontramos otra expresión que determina más aun este objeto: *to gnoston kai alethon on* (342 b). Thurnher traduce: lo ya manifiesto, lo que está descubierto. Lo ya descubierto es lo más conocido, lo que supone ya todo conocimiento. Si reconocemos tal acto como justo o piadoso es porque ya sabemos *qué es* la justicia y la piedad. Y, precisamente: esto es lo que el conocimiento y trato cotidiano con las cosas pasa por alto, y al pasar por alto se incide fácilmente en el error. Platón llama a esto “más conocido y ya descubierto” la *physis*. No queremos sin más traducir esta palabra por esencia o natura y remitirla a la Idea. *Physis* es antes que nada: nacimiento, crecimiento, producción. *Physis* señala el origen primero, verdadero de cada ente, que se conoce y es tal por originarse y presentarse de tal manera; el origen hace presente al ser en lo que verdaderamente es. Pero, el origen (*physis*) de cada cosa sólo se hace verdaderamente presente al que logra considerarlo en la plenitud de la *Aletheia*, de la abertura o de lo ya manifiesto, es decir, en la totalidad del ser. La *physis* de cada ente debe remitir a la *physis* que es el ser; como lo más manifiesto o supuesto de cada cosa debe remitir a la manifestación del todo. El verdadero filósofo o amante de la sabiduría es el que vive la *Aletheia*, el que se esfuerza ahincada y porfiadamente por superar los enmascaramientos y limitaciones que el conocer y trato cotidiano pone a las cosas; el que tiene la voluntad de situarlas en lo que verdaderamente son vinculándolas al todo en su correspondencia esencial.

El filósofo es el que en verdad tiene en cuenta siempre la totalidad del ser. Pero, ¿en qué consiste la dimensión esencialmente política de esta con-

sideración? La aparición de un *ontoos philosophos* es un caso raro, es una especial disposición divina. Lo ordinario, lo que predomina es el *philochrematos*, el sofista. Y esta clase de hombre es el que determina generalmente el curso de la historia y la determina desastrosamente. Al hacer una falsa, parcial y distorsionada determinación y fijación de las cosas, la *physis* verdadera, la original y esencial correspondencia queda encubierta y desfigurada. La *physis* aparece en forma negativa, deviene una no-esencia. El imperio de la no-esencia es algo fatal, que inmediatamente proviene del desplazamiento y ocultación de la *physis*. Cuando las cosas se convierten para el hombre en *pragmata*, en puro negocio, cuando cada uno las mide de acuerdo a sus intereses individuales y circunstanciales, reina el "atropello" (*arpadsein*). Y aunque esto parezca a primera vista sin mayores consecuencias públicas, políticas y sociales, significa ni más ni menos que el público y político reino del *Mal* (*kakón*), pues supone la constante y general violencia contra el sacrosanto orden original y natural de los seres.

Volvamos al punto de partida, nos dice Thurnher. En esta *Carta* Platón nos quiere explicar la *razón decisiva, única de su filosofar* (que deberá ser paradigmáticamente la razón de todo verdadero filosofar). Y esta razón no es otra que el intentar destruir el "Mal" imperante en Atenas, triunfante en manera monstruosa en la muerte del justo Sócrates, y sustituir ese imperio del no-ser y la no-esencia por la justicia y el Bien. Y como todo ese mal proviene de un indebido trato con las cosas, de una indebida consideración de las mismas, que niega y esconde lo que ellas son, de aquí que el remedio esencial sea un *ethos* y una *exis*, un nuevo hombre, diríamos, que iome esas cosas en lo que son, en su origen esencial y correspondencia natural. El que por don divino esté posesionado por este sacro amor a la Verdad es el único que está llamado a regenerar la polis, lanzándola hacia el verdadero futuro. Y "hasta que no llegue ese día del imperio de los filósofos (o de la Verdad) no se acabará el mal para la raza de los mortales...". El Reino de los filósofos no tiene nada que ver con su inmersión en la cosa pública, ni siquiera con su capacidad o no de planear una sociedad o estado ideal (o utópico) o simplemente justo. Es un Reinado mucho más radical. "El pensador no puede considerar su posibilidad de ser o no ser político. En tanto piensa es *politico*. Queda sí, librado a su responsabilidad el asumir y llevar conscientemente a término ese ser irrenunciablemente político" (p. 87).

IV

Esta original exposición del platonismo sorprende antes que nada porque parece dejar de lado aquello que (entendido como se quiera) es el corazón del sistema: la teoría de las Ideas. El autor, en dos últimas cortas páginas nos da la razón de esta omisión y al mismo tiempo sitúa y relaciona su interpretación con una visión más global de la filosofía platónica (*Schlussbemerkung*, pp. 112-13). Las Ideas están ausentes en la presente exposición por la sencilla razón de que están ausentes en la *Carta Séptima*, y el cometido de la investigación se reduce expresamente a extraer el pensamiento filosófico de este documento. Si nosotros nos preguntamos cómo es posible que el filósofo declare lo que entiende por filosofía sin mencionar las Ideas, lo que es su pensamiento esencial sin tocar esta teoría, la respuesta de Thurnher es gradual. Primero, nos dice, podemos suponer que los destinatarios de la *Carta* no estaban al tanto de los fundamentos metafísicos del sistema y que ellos, según el mismo Pla-

tón, no pueden ser objeto de una exposición escrita. "Por eso, la *Carta Séptima* se limita a proponer los hechos fundamentales del conocimiento y la original y natural correspondencia del ser como condición del conocimiento" (p. 112). Si insistiéramos, advirtiendo que lo que aquí se dice sobre los datos y condiciones fundamentales del conocer verdadero (según la interpretación del autor) no sólo prescinde de la doctrina de las Ideas sino que parece muy difícil de concertarse con esa pieza central del platonismo, entonces Thurnher nos aclara todo su pensamiento: La concepción platónica del ser está determinada esencialmente por su encarnizada discusión con la sofística, por su lucha contra el mal y la no-esencia propagada por la sofística. Frente a la arbitrariedad con la que los sofistas pretenden determinar el ser, Platón se ve impulsado a buscar algo cada vez más firme, más seguro, y así, va emergiendo en los Diálogos la *physis* convertida en lo consistente en sí mismo, lo inmutable, lo eterno y siempre presente. Esta *physis* solidificada en sí misma es la que se muestra a la mirada del intelecto y queda convertida en Idea, en esencia intelectualmente captable. Y entonces ser y verdad empiezan a equivaler a aquello que corresponde a esa mirada esencial. La verdad, que en el principio era claridad y desocultamiento, se hace rectitud y correspondencia... Y de aquí nace la Metafísica, que según Nietzsche y Heidegger, termina en nuestros días en el *Nihilismo*...

El rescate de un Platón previo y libre del sambenito de ser el principal responsable del Nihilismo (y de la Metafísica) de Occidente, es una empresa tentadora. Son muchos los que hoy, además de Nietzsche y Heidegger, levantan su dedo acusador (no sabemos si con suficiente autoridad) contra el glorioso Padre de la Academia. Pero, dudamos mucho que tal rescate, si hubiere que hacerlo, pueda llevarse a cabo con felicidad por el camino que recorre Thurnher. Su investigación deja ver dos líneas de fuerzas: una coincidente sustancialmente con la interpretación tradicional, en la que la filosofía es amor a la Verdad, que es el ser verdadero de las cosas, que sólo se obtiene con la jerarquización de cada cosa en el único Todo. Otra, en la que se comienza por introducir una visión de la historia de inspiración heideggeriana (en la que el desastre suscita la libertad y pone en manos del hombre su futuro) y se termina por establecer como último trasfondo metafísico un ser histórico, objeto de la sabiduría. Para nosotros esta segunda línea es una distorsión de la primera, que no puede tener éxito, es decir, no puede presentarse como auténticamente platónica. Más en concreto: la visión de la historia que el autor pretende extraer de la *Carta Séptima* desde 325 en adelante, aunque se la quiera avalar con la extensa fábula del *Político* sobre los orígenes del género humano, no tiene un verdadero asidero en el texto platónico. Si el estado original de obediencia a los dioses y a los preceptos naturales es o no paradigmático para todos los tiempos según Platón, podrá ponerse en tela de juicio; pero, lo que no es aceptable es hacer decir al filósofo que la degeneración y ruina de aquel estado implique de por sí la posibilidad de que el hombre asuma la responsabilidad de cargar sobre su libertad la marcha de la historia, colocándolo en la abertura de la verdad... como si en las etapas anteriores estuvieran los mortales en minoridad o no se diese tal verdad y libertad. La crisis de los valores tradicionales vivida por el ateniense lo impulsó a buscar la realidad verdadera como remedio a dichos males, pero esto no conlleva que el filósofo haya encontrado en esa experiencia categorías transcendentales de su antropología o filosofía de la historia; *Entscheidung* y *Offnung* (decisión y apertura) pueden ser elementos importantes de la filosofía heideggeriana,

pero no es fácil hacerlos encajar en el pensamiento platónico (máxime si quieren connotar una secularización de la historia).

Pero, la cuestión fundamental sobre la validez de la interpretación de Thurnher reside en lo segundo, en el último trasfondo metafísico que debe ser el objeto de la sabiduría. Las expresiones con que se refiere Platón a tal objeto aquí, en la *Carta Séptima*, no difieren mucho de las que usa en los Diálogos y concuerdan particularmente con las de la *República*: el objeto de la sabiduría es lo que es verdaderamente ser, lo verdadero, la verdad, la *physis*, la *ousia*... Thurnher rechaza la resolución de tales conceptos o expresiones en las Formas transcendentales (al menos en el ámbito de la *Carta*) y toma su propio (o heideggeriano camino): es lo presupuesto y evidente de suyo y oculto por el ordinario y cotidiano conocer lo que tiene que hacer aflorar la sabiduría filosófica. Pero, la pregunta se cierra más: ¿en qué consiste eso conocido y presupuesto? Pasamos entonces de lo *Alethes* y *Aletheia* a la *Physis*. Conocemos la traducción interpretativa del autor: la sabiduría debe ir al origen verdadero de cada cosa, a su originario manifestarse, que es su originario ser. Y como el originario aparecer de todo ente no se ve sino en su relación con todos los otros, el filósofo debe buscar esta originaria relación de todos los entes. Pero, esta explicación tiene por supuesto la omisión a toda referencia a un mundo transcendente y más todavía las afirmaciones iniciales de que "lo esencial se da en la historia" y que, por ende "la realidad es histórica" (p. 37). Es decir, *alethes*, *physis*, *ousia*... sería para Platón (en la *Carta Séptima*) algo que se da en la historia o en el aquende intramundano.

Dado que el autor se inclina a creer que la discusión de Platón con los sofistas lo condujo a establecer el mundo eterno de las Ideas transcendentales habría que empezar por preguntar en qué momento se da esta evolución o paso de lo intramundano a lo inmóvil y separado en el pensamiento vivo del filósofo. Pero, resulta que la *Carta Séptima*, escrita después de la muerte de Dion, es posterior a casi todos los Diálogos. Habría que pensar que Platón habría vuelto a caer en una concepción que su lucha contra la sofística ya le había demostrado al menos como poco firme y sólida. Pero, los últimos escritos del ateniense, lo mismo que lo que sabemos de sus *Agrapha Dogmata* nos indican que se mantuvo fiel al Mundo Ideal hasta el término de sus días; por lo cual, la hipótesis de tal evolución resulta inadmisibles. ¿Habría que decir que las dos teorías eran sostenidas a la vez por el fundador de la Academia? Thurnher no esboza siquiera esta suposición, que implicaría la admisión por Platón de algo evidentemente contradictorio. Debemos concluir que la interpretación del autor resulta insostenible, pues no encaja dentro de una hipótesis coherente de una evolución del pensar platónico ni puede coexistir con la doctrina de los Diálogos.

Pero, ¿aparece en alguna forma objetivamente fundamentada tal interpretación en la *Carta Séptima*? Si aquí se insinuase la afirmación de que el ser verdadero se da en la historia habría que hacer girar muchas cosas dentro del platonismo. ¿Hay una tal insinuación? Parece más que dudoso. Recordemos la argumentación de Thurnher: Si Platón admite cambios esenciales en la realidad en el pretérito y en el futuro; si explica el proceso de la historia y la considera como el lugar en donde se da lo esencial, entonces hay que concluir que la realidad no es eterna, sino que se da dentro del curso de esta historia. La argumentación es condicional; hay que ver si realmente se da la condición; constatar bien si Platón piensa que lo esencial se da en la historia, si aquí está la realidad verdadera. Nosotros no vemos de dónde pueda dedu-

cirse que tal sea el pensamiento de Platón. Cuando éste se refiere a las etapas de la degeneración de la raza humana hasta llegar a la decadencia moral que le tocó experimentar, cuando supone la posibilidad de una nueva elevación, no dice que ésa sea la realidad verdadera. Que la propia experiencia histórica, que abrumba su espíritu, lo haya movido a filosofar, no quiere decir que lo histórico o la historia sea el objeto propio de la sabiduría; esto no aparece en ningún pasaje, y Thurnher lo deduce por su cuenta. Por el contrario, en los mismos pasajes aducidos nos afirma Platón con toda claridad: “la verdadera filosofía está en señalar lo que es *justo* para el estado y para los particulares” (326 b), y algo más adelante, que: “ningún estado ni ningún individuo puede lograr la plenitud y felicidad si no es conduciendo toda su vida bajo la justicia que ofrece la sabiduría” (335 a). Es esto innegablemente lo que debe ser el centro de la atención del filósofo y es esto lo que le confiere su carácter esencialmente político. Es obvio: se trata de lo justo para los hombres y que se debe realizar en la historia, pero, no se nos dice que esto debe ser estudiado y determinado esencialmente desde la historia y desde los hombres. El tema de lo justo, se desvanece en la interpretación de Thurnher, y éste es el centro al cual debe volver incesantemente el filósofo. Para obtener un criterio aclaratorio de lo que entiende Platón por justo en la *Carta Séptima* hay que referirlo a lo que ahí, en el *Excursus*, se propone por objeto de la sabiduría: el ser verdadero, lo que en verdad las cosas son, la *physis*, la *ousía*... Esto sería lo justo, pues esto es el objeto de la filosofía. Evidentemente, la realidad verdadera no es ni su nombre, ni su definición ni la imagen de las cosas, sino algo distinto y superior a todo esto. Platón nos lo quiere hacer entrever con el ejemplo concreto del “círculo”: el ser verdadero del círculo (su *physis*) no es ni la palabra que lo dice, ni la definición que lo describe, ni siquiera, prosigue, nuestro conocimiento del mismo (“aunque esto sea lo más afin”), ni tampoco los círculos que se pueden construir y destruir ante nuestra experiencia. ¿Por qué todos esos círculos sensibles no son el *círculo verdadero*? Porque todos ellos —responde Platón— están mezclados con algo que es contrario al mismo círculo (siempre están formados con algo recto, y el círculo verdadero y perfecto es absolutamente curvo); luego, el círculo verdaderamente tal y perfecto no puede identificarse con nada de esto... Queda entonces bien claro que para el Platón de la *Carta Séptima*, como para el de los Diálogos, la realidad verdadera es algo más allá de la experiencia, algo siempre perfecto en su género, superior a todos los niveles sensibles y superior al intelecto, aunque afin a éste. No hay que hacer gran esfuerzo mental para concluir que, si bien el filósofo no emplea aquí la palabra Idea o Forma pura, se está refiriendo a ella del modo más equivalente e inmediato.

V

Fracasa, pues, en nuestro entender, el intento de Thurnher de encontrar dos momentos en el pensar platónico, uno que sería el responsable, al proponer la teoría de las Ideas, de la malhadada metafísica de Occidente y su subsecuente *Nihilismo* (“*F. Nietzsche und zuletzt M. Heidegger haben uns gelehrt*”, p. 113) y otro, más originario, en el cual se atendiese a la natural correspondencia del ser en el todo, que en último término sería deveniente o histórico. En contrapartida hallamos enfatizada en esta investigación, según se merece, la gran verdad que nos dice que todo pensar verdadero y profundo tiene un carácter “político”. Puede tomarse por una afirmación elemental la de

que, según Platón, la salud de la ciudad y de los ciudadanos depende primeramente del recto y profundo pensar. Verdad elemental, pero verdad tremenda, que no está lejos de ser el corazón vivo del platonismo de Platón. Y al enunciar tal afirmación, vuelve a resurgir otra vez la pregunta —más allá de toda discusión con Thurnher— ¿cuál es aquella verdad que debe pensar el filósofo y que salvará a los estados y llevará a los hombres a su realización y plenitud? Platón, que estuvo apasionadamente convencido de esta verdad, que vivió afanosamente por ella y murió soñando ponerla en práctica en alguna forma² no podía tener dudas sobre el contenido de la misma. Y esto está claro en la *Carta Séptima*: la verdad regeneradora que debe pensar el filósofo es la justicia. Sería rebajar el pensamiento del filósofo creer que asigna a la sabiduría la tarea de hacer un código civil, una constitución o ley orgánica del Estado; el objeto de la filosofía no es el ordenamiento jurídico ni siquiera la ética o maralidad, sino algo mucho más hondo y anterior ontológicamente. La justicia que buscaba Platón es el orden esencial y constitutivo de la realidad. Este orden del ser no está librado al capricho de cada uno (he aquí la tremenda aberración de la sofística), sino que es algo que se da de suyo y se impone por sí mismo al hombre. Esto es lo que debe descubrir la inteligencia, superando la corteza de la sensibilidad. Y este ser verdadero de las cosas no puede medirse por sus manifestaciones cósmicas e históricas (pues éstas son siempre imperfectas y mezcladas con sus opuestos), sino que tiene que ser algo en sí perfecto y como tal necesario y eterno. El mundo de valores y de formas, que no se agota en el devenir pasajero, eso es lo verdaderamente justo, ése es el reino de la justicia verdadera. La *República*, que es el Diálogo en el que Platón ataca esta cuestión en forma complexiva y extensamente (y que es el más concordante con la *Carta Séptima*) nos hace ver cómo la justicia que debe plasmar el organismo del Estado y la vida de sus individuos, tiene por paradigma y fundamento ontológico el mundo divino de las formas puras. Parecería fuera de propósito que en ese Diálogo, político por excelencia, sea en el que Platón nos hable con más claridad del mundo de las Ideas y de su relación con el Bien. Y sin embargo, ése es el nudo de la cuestión: lo justo o depende de la decisión, interés, arbitrio del hombre o es algo que se da como algo anterior y que se impone de por sí al hombre. El filósofo no hesita en la respuesta: lo justo es el orden necesario de las cosas y ese orden es algo que depende y piensa el Principio absoluto (el Espíritu, como establecerá en manera contundente en *Las Leyes*³), y este orden es jerárquico, esto es está teleológicamente ordenado hacia el Bien Primero y por ello precisamente es bueno y justo. Como el Sol de nuestro universo da el ser y luminosidad a todos estos seres y al constituirlos los ordena y forma unos a través de otros, así el Sol verdadero y Principio único incondicionado, el Bien, funda el ser verdadero de todo ser y de todo valor, lo jerarquiza y ordena en una totalidad ontológica, en la cual es El el Centro viviente e irradiador de todo, a través de múltiples cascadas. Las tesis fundamentales del platonismo y del platonismo político podrían proponerse así:

² No es exageración considerar la vida de Platón obsesionada por el ideal de justicia. Piénsese en lo que representa Sócrates, tal como él lo idealizó, en todos los Diálogos y no podrá menos de convenirse en que Sócrates fue para su discípulo la encarnación de la justicia; desde las páginas conmovedoras del *Critón* hasta los largos y encendidos alegatos de *Las Leyes* el Sócrates platónico es la personificación y la voz de la justicia.

³ *De Leg.* 889 a y sigts. Frente al materialismo atomista-sofístico Platón defiende aquí victoriosamente la primacía absoluta del Espíritu, como fundamento último de toda realidad, sobre la materia y la casualidad.

— Lo justo, que es la vida del espíritu y la vida de la polis, no puede es-
tribar en nada imperfecto ni en nada cerradamente humano.

— Lo justo es el orden perfecto, inmutable y trascendente del ser, que ne-
cesariamente es lo que debe ser. Ello es paradigma y norma a la que aspiran
todos los grados de la realidad.

— Lo justo es una participación descendente y por intermediarios que or-
dena (piensa) el Bien Absoluto. Está en la esencia de la justicia ser una sub-
ordenación jerárquica que remite al último Principio. Todo ser depende onto-
lógicamente de seres superiores y se ordena por ello jerárquicamente a seres
superiores, en una escala piramidal que culmina en el Ser Absoluto. La justi-
cia está en el reconocimiento de la consistencia y necesidad de cada ser y de
la referencia de éste a todo el enclave ontológico, que lo remite en última
instancia a Dios.

Y un último escolio. Estamos acostumbrados a considerar la “participa-
ción” platónica como un expediente no muy eficaz para resolver el intrincado
problema de lo Uno y de lo múltiple. La participación es presentada por Aris-
tóteles como una especie de coartada para eludir el Escila y el Caribdis de la
inmanencia o transcendencia de las Formas. En verdad la participación no es
ningún *deus ex machina* para sacar al platonismo de dificultades; es el eje en
torno al cual gira, sí, pero construyéndose. La participación significa antes que
nada el momento de constitución ontológica de las formas puras, que gradual-
mente, unas mediante otras, proceden todas del Bien Absoluto. Así como las
cosas sensibles son lo que son para Platón por su participación en las Formas
eternas, es decir, toda su realidad se funda y se deriva de aquéllas, así tam-
bién estas mismas Formas son lo que son por su participación en las Especies
y Géneros superiores, por su fundamentación y derivación de estos principios.
Koinonía no es tanto comunidad como comunicación, así como *methexis* no
es un “haber en común” fáctico, sino un tener algo en parte igual por derivar
de otro —que lo posee en grado más alto—. En consecuencia, el universo pla-
tónico es un universo en el que se quieren señalar las líneas esenciales (*physis*)
necesarias de los seres, viéndolas precisamente tales por estar constituidas de
elementos superiores, hasta nuclearse todos en el Uno-Bien, el An-hypotético
o Absoluto. Ser, dependencia y ordenación jerárquica hasta el Incondicionado
Bien, he aquí la ley ontológica que debe traducirse en norma de toda acción
y de toda praxis, y se traduce esencialmente en el reconocimiento, sometie-
miento y plegamiento a ese ser y su apertura a los grados superiores orienta-
dos a lo Absoluto.

El filósofo, que tesoneramente y con pasión divina, debe descubrir entre
la ganga de lo que no es lo que es, circunscribir lo necesario en lo contingente,
dejar brillar lo que es de suyo pero está oculto y desfigurado por los adelantos
y atropellos de los intereses individuales y perseguir en lo necesario y verda-
dero sus vinculaciones metafísicas con valores siempre más altos, el filósofo
está señalando lo que es justo, abriendo el único camino para que la vida de
los hombres y de las naciones cumplan su destino.

La enseñanza de Platón es muy simple: sólo la política fundada en la ín-
tegra verdad salvará a los pueblos.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO
Univ. Nac. de Córdoba

BIBLIOGRAFIA

HANS ROCHOL, *Der allgemeine Begriff in Platons Dialog Parmenides. Erörterung eines Einwandes gegen den Platonismus (nebst einigen Skizzen zu demselben Dialog)*, Verlag Anton Hain, 1975, XVIII-291 pp.

La benemérita colección de *Monographien zur philosophischen Forschung* presenta en su título ciento treinta y siete esta notable obra sobre el *Parménides* de Platón. Ninguno de los grandes Diálogos platónicos es fácil; pero el *Parménides* tiene fama bien reconocida de ser especialmente difícil; no sólo difícil en sí mismo, sino, lo que es más grave, difícil de concordar dentro de una visión unitaria y coherente del pensar de Platón. No es de extrañar que haya atraído de manera particular la atención, ya desde muy antiguo, de los estudiosos del platonismo (para convencerse de esto no hay más que echar un vistazo a las páginas que Rochol aduce de bibliografía, que no agota por cierto). La presente obra no es una introducción ni un comentario al Diálogo ni una recopilación de opiniones o estado de la cuestión; hay que decir que H. Rochol por su penetración sagaz, por su razonamiento vigoroso se coloca entre los grandes intérpretes del *Parménides*, aunque se presente en el prólogo con la modesta intención de intentar hacer este Diálogo tan aceptable, vale decir, inteligible como los demás, sin entrar a valorar o discutir propiamente su contenido... Los especialistas saben lo que supone de esfuerzo esa "modesta intención": muchos poderosos talentos de críticos insignes estrellaron esa misma intención contra las paradojas o verdaderos enigmas del *Parménides*. Así al menos lo piensa nuestro autor, que da cuenta en las cincuenta primeras páginas, en una síntesis lúcida y enjundiosa, de múltiples y variadas interpretaciones, desde los neoplatónicos y místicos hasta los cultivadores de la lógica moderna. Y no es para menos. ¿Qué significado puede tener este Diálogo, que aparece en medio de la carrera del creador del mundo de las Ideas, y en el que se presentan con fuerza y, aun uno diría con saña, las más decisivas objeciones contra ese mundo ideal? Platón señala y expone, con la serenidad y objetividad de un médico que se automedica, una serie de dificultades contra su propio sistema, dificultades de tal peso que parecen dejarlo insostenible; y sin embargo el filósofo, sin inmutarse, permanece fiel a sus Formas separadas, como puede verse en Diálogos posteriores como el *Sofista* y el *Timeo*. Después de las objeciones de la primera parte, la segunda del *Parménides* en vez de ensayar una defensa de las Ideas, se entretiene en un "ejercicio dialéctico" sobre las aporías eleáticas de lo Uno y de lo Múltiple.

H. Rochol indica las tres dificultades que encierra el Diálogo: 1) La unidad del mismo (se pasa de una aguda crítica a las Ideas a un ejercicio dialéctico).

2) Las aporías o dificultades intrínsecas a las hiptótesis de la segunda parte (sobre lo Uno y lo múltiple). 3) El valor de las objeciones que el mismo Platón en la primera parte levanta contra las Ideas. Rochol dará con decisión y firmeza una respuesta positiva a las tres cuestiones: Hay una verdadera unidad en el Diálogo; hay una verdadera defensa de las Ideas; y hay una explicación profunda, en forma alguna aporética o "sofística" al misterio de lo Uno y de los Múltiple. Por lo mismo, no hay que suponer como Schleiermacher que el Diálogo no tiene unidad, porque quedó incompleto, ni buscar, como Brochard, su solución en Diálogos posteriores. Tampoco es admisible la suposición de Wilamowitz del carácter puramente dialéctico o ejercitatorio de la segunda parte. Esta tiene un profundo sentido que toca al corazón mismo del platonismo, y en virtud del cual se doblegan las graves objeciones de la primera parte, que no debe pensarse se refieran a un platonismo que no sea el de Platón, según quiere Natorp. El centro y nudo de la cuestión está aquí, en esta segunda misteriosa parte en la que *Parménides* juega con el "joven Aristóteles". ¿Qué pretende enseñar en realidad Platón a través de este juego gignástico en torno a si el Uno es Uno o el Uno es ser, etc., etc.?

El tema que parece puramente eleático o erístico es un tema íntimamente platónico. H. Rochol, en un pequeño capítulo (pp. 53-58) que hace de bisagra entre el primero (resumen y discusión de las interpretaciones sobre los problemas del *Parménides*; pp. 1-53) y lo restante del libro (donde expone su interpretación) profundiza y desarrolla las consecuencias de la tesis o afirmación central de una investigación previa (*The Dialogue Parmenides: An insoluble enigma in Platonism?*, Int. Phil. Quart. VI, IX, 1971, pp. 496 y ss.). Esto es: Unidad y Ser es como la Idea de toda Idea. Esto que se propone en la primera parte del *Parménides* como pregunta se repite en la segunda, refiriendo el Uno al ser y al no-ser. Rochol llega a la conclusión de que para Platón el punto clave está en establecer que toda Idea es Una y por ser una es verdadero ser (*ens et unum convertuntur*): La Idea de lo Justo es el ser verdadero y la unidad verdadera de la justicia, en contraposición a los "muchos" entes empíricos imperfectos y mudables, que no son ni unidad ni ser verdaderos.

Prosiguiendo ahora por esta ruta ensaya una completa interpretación del Diálogo en la que la noción de "universal" (basada en los conceptos de unidad y ser) es el centro iluminador. Primero se despliega una detallada teoría del Número, que para Platón es como el intermediario entre el mundo Ideal y el sensible y por lo mismo su conocimiento es una propedéutica o introducción necesaria para captar la naturaleza propia de cada uno de estos mundos. La esencia del Número se manifiesta como (la prehensión de) la síntesis de la pluralidad (o unos), en la unidad; síntesis que deja lo unido en su particularidad y distinción, pero lo une y relaciona en la consideración (cinco manzanas son cinco, pero son *un número*). Pluralidad, distinción, unidad en la consideración son los tres elementos del Número, que se realizan no sólo en el reino intermediario de las matemáticas, sino en todos los reinos del ser, en todo lo que es bello, en todo lo que es justo, en todo lo que es circular... Cada reino del ser constituye un Uno, una unidad, lo que el *Parménides* denomina EN POLLA, los muchos unos, y este es el gran problema del Diálogo y el gran problema del platonismo. Es preciso empezar por distinguir los EN POLLA de los EN EPI POLLA, estos son las Unidades Separadas de lo sensible, las Ideas o Formas subsistentes, es la unidad de la Esencia o AUTO KATH AUTO (*bei sich selbst*).

LOS EN POLLA extienden la noción de universal a todas las realizaciones de una forma, aun hasta las imperfectas o sensibles. Este Uno en muchos, que es a la vez Uno en sí mismo expresa propiamente la noción platónica de universal, que no es el universal "abstracto" de los aristotélicos (potencial, metafísico o lógico) ni la unidad en la disolución dialéctica de los opuestos de los hegelianos. Es la totalidad real ordenada de cada una de las realizaciones, incluida su fuente y Forma trascendente, es la comprensión de todas y cada una de las partes del Todo. El Uno es así en sí mismo, porque es tal siendo en la totalidad y singularidad de sus elementos y es también "en los otros", en cuanto tales elementos se constituyen en subgrupos, géneros y especies. De esta noción de universal, que el autor discute, precisa y distiende con gran agudeza en todas direcciones, tratando siempre de seguir el texto platónico, proceden rayos iluminadores para temas tan importantes como el de la participación o la teoría del conocimiento. Pero, a Rochol le interesa más destacar el objetivo expreso de su investigación: la defensa de la unidad y coherencia del Diálogo; por esto, toda la segunda parte de la obra se emplea en demostrar cómo la adecuada noción platónica de universal destruye las al parecer poderosas objeciones que *Parménides* ha propuesto a Sócrates en la primera parte. El libro de H. Rochol puede suscitar todavía importantes preguntas, pues él mismo no proyecta todas las consecuencias de su tesis a la totalidad del sistema platónico, pero, es indudable que nos ofrece una reflexión de gran envergadura que derrama mucha luz sobre los temas capitales del *Parménides*, Diálogo que todo verdaderamente interesado en el pensamiento platónico no puede ya pasar por alto.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

MAX MÜLLER-ALOIS HALDER, *Breve Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1976, 461 pp.

Existen en nuestra lengua —afortunadamente— buenos diccionarios de filosofía. Cada uno tiene su modalidad y su orientación propia. Algunos subrayan el origen y sentido de los vocablos, otros insisten en la variedad de significaciones, otros en el aspecto doctrinal. El que ahora nos ofrece la editorial Herder logra, pese a su brevedad, un admirable equilibrio. Por ello no se trata de una obra más que se añade a las ya conocidas: un simple examen de sus páginas la muestra como algo nuevo y hasta original. Se trata de un notable trabajo en colaboración en el que han intervenido, además de los autores principales, Max Müller y Alois Halder, otros colaboradores: Hans Brockhard, Severin Müller, Wolfgang Welsch y Paul Good, sin que en modo alguno se note diversidad en los enfoques o en la expresión.

En artículos breves, claros y concisos, se sintetiza tanto el sentido de los términos filosóficos como el pensamiento de los autores más relevantes en esta rama del saber, añadiendo en cada caso una bibliografía sumaria. Son dignas todo encomio la precisión y diafanidad del lenguaje empleado, pero sobre todo la actualidad de la temática. De hecho no hay aspecto de la filosofía contemporánea que no tenga su ubicación justa, al menos en forma de alusión. La orientación básica es definitivamente tomista, sin desmedro de la objetividad con que son tratadas todas las tendencias. Lograr estos resultados en un volumen manuable es algo merecedor del mayor elogio y sin duda ha de constituir un inapreciable instrumento de trabajo, en especial para los estudiantes de filoso-

fía, frecuentemente desorientados ya por la tecnicidad del lenguaje empleado en esta disciplina, ya por la diversidad de tendencias existentes en ella.

Es de destacar la labor cumplida por el traductor, Alejandro Esteban Lator, que ha sabido trasvasar a nuestra lengua con verdadera maestría un original lleno de dificultades, ya que el idioma alemán, sobre todo el filosófico, está erizado de obstáculos para su correcta versión. Un aporte importante es el agregado por las referencias bibliográficas en castellano: en obras similares se conservan las del original, que con frecuencia son difícilmente asequibles. Por fin, la presentación del volumen, como acostumbra la editorial Herder, se destaca por su elegancia, nitidez tipográfica, excelente papel y atractiva cubierta. Es de augurar una amplia difusión de esta obra. Los que estamos empeñados en la labor filosófica, sobre todo docente, hemos de agradecer a los editores esta valiosa publicación.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

HENRI ARVON, *Bakunin. Absoluto y revolución*, Herder, Barcelona, 1975, 114 pp.

Entre las figuras revolucionarias del siglo XIX, es probable que la de Bakunin se destaque como la de caracteres más típicos. Y cuando un autor, como lo hace H. Arvon, se propone indagar los orígenes del ateísmo de Bakunin, esta singularidad aparece con mucha mayor nitidez. En cuatro capítulos que mantienen sostenidamente el interés del lector, se presentan en forma sucesiva la religiosidad de Babunin (cap. I), el ateísmo de Bakunin (cap. II), Dios y el Estado (cap. III), y Dios y el hombre (cap. IV). Como en tantos otros casos, en samiento de un autor, nos enteramos con asombro de que la ruptura apasionada de Bakunin con la religión esconde en su raíz una religiosidad mística arrolladora. Su temperamento eslavo se vuelve con más encono contra una religión que considera inhumana, cuanto que procede de una profunda vivencia religiosa. Es notable encontrar en las páginas de este libro el desarrollo de una visión que, partiendo de la "renovación cristiana" de Lammenais, ataca esta misma concepción cuando la considera comprometida con el Estado esclavizante y las clases explotadoras. En un deshilvanado proceso, que pasa por el pensamiento de Feuerbach, Proudhon y Comte, así como por las experiencias de revolución del 48, la cárcel y la confinación en Siberia, el intento de revolución polaca, la reconstrucción italiana y la ruptura con Mazzini, la Comuna de París, y una vida trashumante a través de toda Europa, llega Bakunin a la formulación de su anarquismo ateo. La imposición del Estado es la negación de la libertad individual, cualquiera sea el sello o color de sus principios, nacionalismo, autoritarismo, o liberalismo. Y el hombre sólo es hombre por la libertad que lo impulsa desde su etapa animal a su etapa de ser consciente; y esta libertad sólo existe verdaderamente en medio de la libertad de los otros, que certifica, refuerza y asegura la libertad del individuo. Toda autoridad atenta contra la libertad. Y la autoridad divina, que pone a Dios como año y señor, implica necesaria e indisolublemente la esclavitud del hombre. Toda religión, toda iglesia, y la Iglesia católica como forma culmen y prototípica, no hacen más que someter al hombre a una servidumbre inhumana. Para ser libre, el hombre debe sacudir el yugo de toda autoridad, de todo estado, de toda religión, y unirse, en la solidaridad con los otros, para formar la sociedad que está por encima de toda institución y de todo derecho establecido. La religión misma ha sido, en su mo-

mento, el motor que impulsó al hombre a cobrar conciencia de su humanidad, pero, en una etapa posterior, debe descartarse por su índole conservadora y servilista. Como dice Bakunin, en un tono definidamente religioso:

“Querer la libertad y dignidad de todos los hombres, ver y sentir mi libertad confirmada, sancionada, infinitamente extendida por el asentimiento de todo el mundo, he ahí la felicidad, el paraíso humano en la tierra”.

Y llega a aceptar que, si se quiere, esta infinitud de relaciones que constituyen el tramado de la existencia humana, puede llamarse Dios o el absoluto, siempre que se lo identifique con el inexorable proceso de la necesidad natural.

Libro claro, preciso, bien desarrollado, ofrece un esquema orgánico de un autor que ha sido todo, menos sistemático. La presentación, buena; la traducción, con algunas fallas.

OMAR ARGERAMI

ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Sobre el Hombre y la Sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, 287 pp.

Con motivo de cumplir sus bodas de plata con la cátedra universitaria, un grupo de colaboradores y discípulos de Antonio Millán Puelles han tenido la feliz iniciativa de editar, en homenaje a su maestro, una Antología de trabajos publicados por éste *Sobre el Hombre y la Sociedad*. Hemos de confesar que los organizadores de esta obra han tenido acierto no sólo en la manera de homenajear a su maestro sino también, en la selección de las monografías agrupadas en el libro.

El hombre en su condición de creatura, la naturaleza humana y la libertad en sus diversos aspectos, el ser y el deber-ser del hombre, el sentido de la ética en Santo Tomás y en Kant, la Fenomenología y la Ontología del deber, la espiritualidad específica y la dignidad de la persona humana y otros trabajos, forman la Primera Parte de la obra.

En la Segunda Parte, los estudios de Millán Puelles versan sobre la Sociedad con su fin: el bien común, las relaciones de Individuos, Sociedad y Estado —el autor distingue entre Sociedad política y Estado, como su órgano directivo— y los derechos del hombre. Se incluyen en ella trabajos sobre la Doctrina Social Cristiana y sobre la función subsidiaria del Estado, tanto en su aspecto negativo como en el positivo. Finalmente esta Parte comprende un capítulo sobre la iniciativa pública y privada en el sector educativo; otro sobre la Libertad y Derechos de la mujer y otros sobre distintos tópicos: Técnica y Humanidad, Socialismo y Liberalismo, etc.

La unidad de la obra resulta de la convergencia de tópicos, aparentemente dispares, en el tema central de la Persona y la Sociedad. Pero además de esta unidad temática, hay otra unidad más profunda, que surge de la concepción del autor sobre los problemas planteados acerca del Hombre y la Sociedad.

Tal concepción del autor, bien que fundada esencialmente en el Intelectualismo realista de Santo Tomás, está desarrollada con amplitud, hondura y originalidad. El autor expone la doctrina con rigor y claridad. Así el tema del hombre, de la libertad y de la moral, en su aspecto fenomenológico y ontológico, si bien está formulado y fundamentado sobre la doctrina tradicional, adquiere

en él una elaboración nueva, original y, por momentos, brillante. Otro tanto cabe decir de su exposición sobre el bien común de la Sociedad y el bien de la Persona.

La oposición que a veces se ha querido subrayar entre el bien común de la sociedad y el bien de la persona, es superada por el catedrático de Madrid, quien pone en evidencia que el bien común es tal, precisamente porque es el bien de las personas. El trabajo sobre el ser, la libertad y los derechos de la mujer está muy bien logrado, con el análisis y precisión de los diversos aspectos del problema, generalmente mal planteados y peor solucionados. Estudiado así el tema en sus diversas facetas, aparece la mujer en su auténtica y noble fisonomía, y también en qué plano se da la igualdad y en qué otros no la hay entre hombre y mujer.

El libro de Millán Puelles constituye por sí mismo un argumento decisivo de cómo siendo fiel a los principios de Santo Tomás —verdaderos, porque se substantan en la aprehensión del ser trascendente y de sus exigencias— se puede ser filósofo con una reflexión honda y original. Más aún, en rigor en Filosofía no cabe más profundidad y originalidad que la que proviene de la verdad o ser trascendente, estudiado y de-velado en nuevos aspectos o con más hondura en los ya analizados.

Estos veinticinco años de cátedra universitaria de Antonio Millán Puelles constituyen un ejemplo de fidelidad a una vocación filosófica cristiana, y una vida consagrada sin detención y sin desmayo a la investigación y transmisión de la verdad en el plano más profundo de la Filosofía. Durante ellos, sin descanso, junto a sus clases magistrales, el autor ha ido editando valiosas obras, que trasuntan un pensamiento rico, reflexivo y maduro, y a la vez diáfano, como el sol de Andalucía, donde él viera la luz. La claridad de las ideas se trasluce en una ágil y hermosa prosa.

Felicitemos a los autores de esta iniciativa, que nos han brindado esta hermosa síntesis sobre la Persona y la Sociedad del ilustre catedrático de la Universidad Complutense de Madrid. Y hacemos los mejores votos para que nuestro ilustre y querido colega, Millán Puelles, pueda continuar en su silenciosa y fecunda labor de maestro y escritor en favor de una auténtica Filosofía cristiana.

OCTAVIO N. DERISI

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

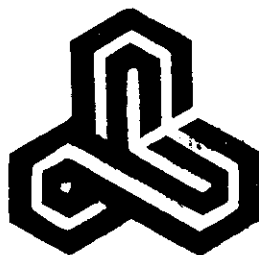


Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

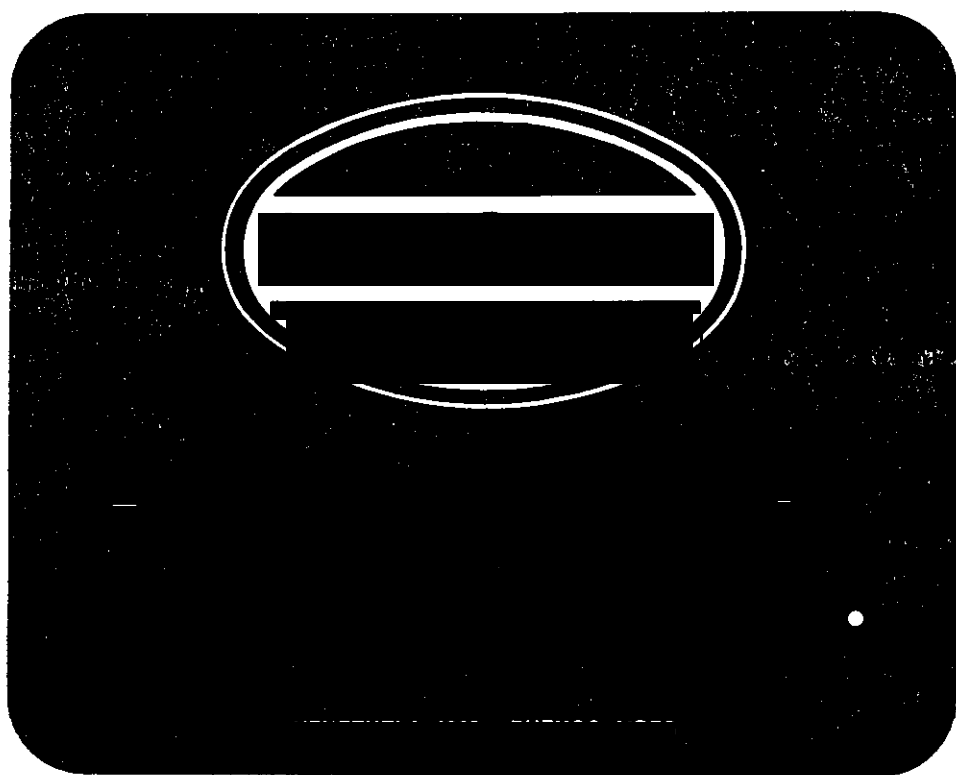
**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZÚCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina



YERBA MATE Y TE

Taragui 

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes



FERRETERIA FRANCESA

CARLOS PELLEGRINI ESQ. RIVADAVIA - TEL. 35-2021/9

LA MAS GRANDE DEL MUNDO

EN HERRAMIENTAS

QUINCALLERIA

HERRAJES

C. L

F. L.

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

LA EMILIA

INDUSTRIAS TEXTILES

Sociedad Anónima Comercial,
Industrial y Financiera

Aisina 1565
BUENOS AIRES

MOLINOS SANTA MARIA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

"SANTA MARIA DE LOS BUENOS AIRES"

"INSTITUTO DE CULTURA UNIVERSITARIA"

RODRIGUEZ PEÑA 830

TEL. 42 - 7874

CURSOS DE CULTURA CATOLICA 1977

PRIMER CUATRIMESTRE (ABRIL - JULIO)

- LA TEOLOGIA DE SAN PABLO - Prof. Pbro. Carlos M. Buela. Los jueves.
LA DOCTRINA SOCIAL DE LA ENCICLICA **POPULORUM PROGRESSIO**
Prof. Dr. Miguel A. Mirabella. Miércoles de 20 a 21.30.
PERSONA, DERECHO Y SOCIEDAD - Prof. Mons. Dr. Octavio N. Derisi.
Lunes.
HISTORIA DE LA CULTURA DE OCCIDENTE - Prof. Dr. Eduardo M. Quintana. Miércoles.
PEDAGOGIA INSTITUCIONAL - Prof. Lic. Susana S. de Berthoud. En Cangallo 1854, los lunes de 19 a 20.30.
LA ARQUITECTURA ARGENTINA - Prof. Arq. D. Federico Ortiz. Primera parte: mayo-junio, los jueves.
EL FUTURO SEGUN LA REVELACION Y LA CIENCIA - Prof. Lic. D. Segismundo Kozlowski. Jueves, de 18.30 a 20 - 21 de abril a 12 de mayo.

SEGUNDO CUATRIMESTRE (AGOSTO - OCTUBRE)

- LA TEOLOGIA DE SAN PABLO (2ª parte) - Prof. Pbro. C. M. Buela. Jueves.
LA DOCTRINA SOCIAL DE LA ENCICLICA **MATER ET MAGISTRA** - Prof. Dr. Carmelo E. Palumbo. Lunes.
LA FELICIDAD: INTRODUCCION A LA MORAL FUNDAMENTAL - Prog. Ing. Enrique Cassagne. Miércoles.
HISTORIA DE LA IGLESIA: LA IGLESIA EN EL RENACIMIENTO DE LA EDAD MODERNA - Prof. Mons. D. Carlos Galán. Jueves.
LA ARQUITECTURA ARGENTINA (2ª parte) - Prof. Arq. D. Federico Ortiz. Jueves.
TEOLOGIA DE LOS ANGELES Y SU REFERENCIA A LA DEMONOLOGIA
Prof. Fr. Dr. Domingo Renaudiere de Paulis O. P. Martes de agosto.

* * *

Horario general: de 19.30 a 21.15.

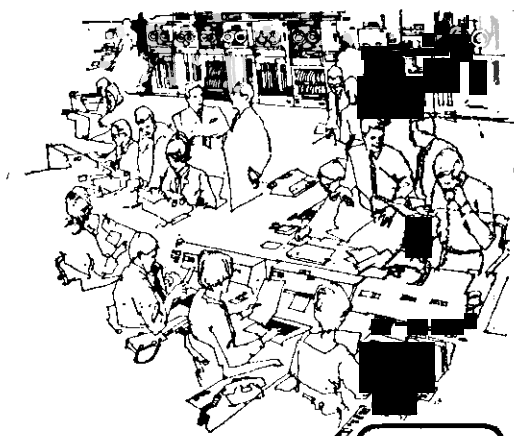
Inscripciones en: Rodríguez Peña 830, de 10 a 21.

Las clases se dictan en CORDOBA 1739 (Fac. de Letras)

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: San Martín y Cangallo - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas
C. M. de ALVEAR 1247
1602 Florida
Tel. 760-9071/79

*UNA DE LAS FABRICAS MAS
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-
PECIALIZADA EN MATERIALES
TEXTILES PARA CURACIONES*

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.



CORDOBA 320

BUENOS AIRES

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

OBRAS DE
MONSEÑOR DERISI:

SANTO TOMAS Y LA FILOSOFIA ACTUAL,
Educa - Distribuye EMECÉ

NATURALEZA Y VIDA DE LA
UNIVERSIDAD, 2ª edición, EUDEBA

EL ULTIMO HEIDEGGER,
2ª edición, EUDEBA

LA IGLESIA Y EL ORDEN
TEMPORAL, EUDEBA

LO ETERNO Y LO TEMPORAL
EN EL ARTE, EMECÉ

ESENCIA Y AMBITO DE LA CULTURA,
COLUMBA